Les Principes de la Philosophie Thomiste II

LA PHILOSOPHIE
DE
LA NATURE

PREMIERE PARTIE

LA NATURE EN GÉNÉRAL

(Deuxième Fascicule)

Ch. I. LA SUBSTANCE ET L'ACCIDENT
Ch. II. LA MATIÈRE ET LA FORME

par

JOSEPH DE TONQUEDEC, S.J.

P. LETHIELLEUX, Editeur
10, RUE CASSETTE
PARIS (VIe)

DU MÊME AUTEUR
CHEZ LE MÊME EDITEUR

La Philosophie de la Nature. La Nature en général.

1er fascicule. La Nature et la science de la Nature. — La philosophie et les sciences mathématiques et expérimentales. — Classification des sciences. L'histoire.

Pour paraître prochainement :

La Philosophie de la Nature. La Nature en général.

3e et dernier fascicule. Le Mouvement. — L'Espace et le Temps. Les accidents cosmiques : quantité, qualité, relation, etc...



Les autres ouvrages philosophiques de l'auteur sont indiqués en tête du premier fascicule. (Particulièrement utile à consulter pour l'intelligence des questions traitées dans le présent volume est l'opuscule *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, contenant *Le Système du monde*, adopté par ces auteurs, Vrin éditeur).

CHAPITRE I

LA NATURE EST FAITE DE SUBSTANCES ET D'ACCIDENTS ÉTUDE DE CES DEUX ÉLÉMENTS (1)

La philosophie de la Nature, telle que nous la trouvons chez Aristote et saint Thomas, pose à la base et au principe de toutes ses spéculations l'existence dans l'Univers d'une double espèce de réalité : la substance et l'accident. Cette affirmation cadre sans doute avec les intuitions spontanées du sens commun : elle constitue une partie essentielle de ce que l'on a appelé « la philosophie naturelle de l'esprit humain ». Mais d'autre part, elle est en conflit aigu avec plusieurs systèmes philosophiques largement répandus et dont les conclusions, sous une forme plus ou moins distincte, habitent nombre d'esprits. En des formules très usitées de nos jours et qui jouent le rôle de jugements définitifs, on la déclare « dépassée », « périmée ». De ce fait, elle ne peut plus passer sans discussion et nous nous trouvons dans l'obligation d'appuyer avec quelque longueur sur sa démonstration, de l'analyser avec une précision extrême, vraiment « scolastique », pour parer à toute méprise.

On trouvera peut-être que nous poussons bien loin ces précisions et ces analyses, par exemple lorsqu'il faudra, à la fin du présent chapitre, indiquer les rapports ontologiques de la substance et de l'accident. Notre réponse sera courte et, croyons-nous, péremptoire : saint Thomas l'a fait avant nous. Et puisque notre but, essentiellement pédagogique, n'est que de mettre son enseignement total à la disposition de nos lecteurs, nous devions le suivre jusque-là. L'expérience montre qu'un étudiant novice dans l'étude du thomisme se trouve souvent arrêté, déconcerté par la mention cursive, parfois bien elliptique, de tel détail ignoré de lui, de tel point de doctrine censé connu par ailleurs. Pour

(1) Nous sommes ici en philosophie de la Nature et non en logique. Nous considérons la réalité physique et non les constructions de l'esprit. Voir, à la fin de ce fascicule, la note B, sur la différence de l'accident physique et de l'accident logique.

éviter de tels embarras nul moyen n'exista sinon d'être absolument complet, de pousser l'explication jusqu'aux dernières limites, sans laisser derrière soi rien d'obscur ou d'ambigu. Aussi bien quand nous en viendrons à discuter les opinions opposées, on verra sans doute que ces précisions et cette rigueur n'étaient pas superflues[1].

Pour prouver qu'il y a, dans la Nature, de la substance et — corrélativement — des accidents, nous ne posons d'avance aucune définition ni de l'une ni des autres. Ces définitions nous seront fournies par le seul développement de notre enquête : nous les laisserons éclore d'elles-mêmes, nous bornant à les recueillir quand elles seront formées. Pour le moment, il s'agit simplement de regarder la Nature sans parti pris et d'accepter ce qu'elle nous impose.

Nous prenons la Nature dans son ensemble, ne distinguant pas ici entre le monde psychologique et le monde matériel. Car tous deux font partie de la Nature telle que nous l'avons décrite[2] ; et les exemples d'Aristote et de saint Thomas sont empruntés aussi bien à l'un qu'à l'autre : la culture intellectuelle ou « musique » est un fait psychologique ; le changement de couleur, « devenir blanc », est un événement matériel. Les êtres chez qui ces événements s'accomplissent sont des êtres naturels.

(1) Les théologiens qui d'aventure nous liront, se rendront compte que la distinction dont il s'agit peut avoir des contrecoups sur l'expression des dogmes catholiques, notamment celui de l'Eucharistie, de la Transsubstanciation.

(2) Prolégomènes. Section I.

SECTION I

LA SUBSTANCE DANS LE CHANGEMENT

LES CHANGEMENTS DE LA NATURE IMPLIQUENT QUELQUE ÉLÉMENT STABLE

Les philosophies modernes du mobilisme universel, la vogue de l'idée, assez confuse d'ailleurs, de « dynamisme », avec l'horreur corrélative, et aussi peu réfléchie, de tout ce qui apparaît « statique », ont obscurci une vérité première qu'il importe avant tout de dégager : le mouvement, le changement, le devenir suppose, englobe dans ses constitutifs intrinsèques, des éléments stables, invariés.

A. — *L'EXPERIENCE*

Interrogeons d'abord l'expérience la plus vulgaire, la plus universelle. Un bloc de marbre est tiré de la carrière ; on l'équarrit, puis un sculpteur en fait une statue ; exposé au soleil, il s'échauffe et peu à peu se dore ; personne ne dira que sous toutes ces modifications la pierre ait disparu. Un fruit grossit, passe du vert au jaune, puis au rose, d'une saveur âcre à un goût sucré ; mais il ne perd ni sa nature ni son individualité : il reste pêche ou pomme, et *cette* pêche ou *cette* pomme. Un enfant va à l'école : il apprend à lire, à écrire, etc. : d'ignorant il devient instruit. Mais il ne cesse pas d'être lui-même : sa vie personnelle continue et se développe à travers ces états divers dont elle fait l'unité. Moi-même, sous le flot de pensées et de sentiments qui me traverse incessamment, j'ai conscience de durer, de ne point périr tout entier à chaque seconde. Et la réalité m'offre des milliers d'événements pareils. A ces constatations banales, l'étude méthodique de la Nature en ajoutera d'autres, plus rares, plus délicates, préparées, provoquées, mais absolument de même espèce.

On ne peut songer à récuser ces grosses évidences. Elles sont incontestables. Tout effort pour les détruire, les voiler, les empêcher de s'imposer serait vain et sophistique : une partie du pré-

sent chapitre sera consacrée à le montrer[1]. Nous aurons d'autre part à expliciter, à préciser le contenu de ces données originelles, mais dès maintenant, elles apparaissent comme incorporant une vérité solide.

Aristote et après lui, non seulement saint Thomas, mais tous les scolastiques, en font le point de départ et le point d'appui de la philosophie de la Nature[2].

La science moderne, — quoi qu'en disent peut-être quelques-uns de ses représentants — est là-dessus en accord de principe avec eux. Pour que ses recherches ne se perdent pas dans le vide, pour que ce qu'elle étudie ne s'évanouisse pas sous ses prises, pour que ses exposés aient une signification intelligible, elle se sent obligée d'admettre, sous les changements, des permanences. « S'il est indiscutable, dit un homme de science, qu'une substance est définie par ses propriétés, cela ne signifie pas que tout changement qu'elle subit lui fait perdre son individualité. L'observation courante nous a habitués à reconnaître un même objet sous les divers aspects qu'il peut prendre. Un ressort en se détendant subit, dans sa faculté de produire une action mécanique, un changement complet. Cependant chacun reconnaît dans le ressort tendu ou détendu deux états d'un même objet »[3].

Même la science des atomes, qui poursuit l'analyse des corps naturels jusqu'à leurs derniers ingrédients, ne parle pas un autre langage. Un atome, dit-elle, « bombardé » par d'autres atomes, se détache de la combinaison où il était intégré ; il « voyage », il émigre, il inaugure des modes d'existence nouveaux. Dans ses avatars successifs il exerce ou subit des actions variées. Mais en tous ces états d'activité ou de passivité, sous tous ces changements, l'expérimentateur entend bien qu'il reste identique à lui-même : sans quoi les énoncés de la science atomistique n'auraient aucun sens. Ce langage traduit-il tous les aspects de la réalité ? nous le verrons plus loin[4]. Quoi qu'il en soit, il exprime l'un d'eux avec exactitude et témoigne de l'impossibilité où l'on est de se passer, dans l'étude de la Nature, de la distinction de la substance et des accidents. Celle-ci n'est donc pas une invention des philosophes.

(1) Ci-dessous, C, p. 11. Cf. aussi toute la seconde partie de la Section III.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, I, 7 : la pierre qui devient statue, l'illettré qui devient lettré « μουσικός ».

(3) BERTHOUD, professeur de chimie physique à l'université de Neuchâtel : *Matière et atome*, p. 38. Dans la première étition de cet ouvrage, parue sous un titre un peu différent, le même auteur écrivait : « Un astronome qui découvre sur le soleil une tache qu'il n'a pas observée la veille, n'en conclut pas que le soleil d'aujourd'hui est un autre que celui d'hier, et cette idée ne l'aborderait pas, même si la modification observée était profonde », p. 27.

(4) Ci-dessous, Section III, deuxième partie p. 38.

Mais cette constatation ne suffit pas. Qu'y a-t-il dans les événements observés ? que me livre leur analyse ?[1]

1° Quand je les considère, je n'assiste certes pas à un *pur passage*, sans sujet — je ne puis même imaginer ce que cela pourrait être ; cela est tout à fait en dehors de mon expérience. Pas davantage ces événements m'apparaissent-ils comme des *créations* absolues, comme des *annihilations* totales, ne laissant rien subsister de ce qui les précédait. Ils ne s'accomplissent pas dans le vide, mais *dans quelque chose ;* des états nouveaux remplacent *là* des états antérieurs. Disons mieux : les mots que nous avons employés : « *dans* », « *là* », désignent de simples rapports de position locale et sont encore inadéquats. Les changements en question ne consistent pas en des successions de choses diverses au sein d'un contenant unique, comme seraient des liquides versés les uns après les autres dans un même vase : ils affectent, ils modifient ce qui les reçoit : leur récipient leur est immanent[2]. Je vois quelque chose de stable, de solide, de consistant qui subit une détermination nouvelle, qui varie en quelques-uns de ses aspects.

Assurément, il peut se produire dans la Nature des événements qui, pour une observation superficielle, ont l'air de nouveautés absolues : non pas sans cause ni sans entours, mais sans qu'un sujet antérieurement connu paraisse les supporter. L'étincelle jaillit soudain du choc de deux silex ; l'éclair a des allures de phénomène autonome. La science, c'est-à-dire une expérience plus poussée, nous dira que là même il y a un sujet constant et que la flamme ou l'éclair comportent des matières en état d'ignition. Mais ici nous n'avons pas besoin de nous placer à ce point de vue général ; il nous suffit qu'il y ait dans le monde des changements d'état : ce qui est indéniable et implique l'existence de sujets.

2° Ce n'est pas à dire que l'observation nous présente la substance *à part*, dans sa nature distincte, isolée de toutes ses déterminations. Non ; nous la saisissons dans un ensemble, avec les propriétés qu'elle possède actuellement, sans que rien nous indique d'abord lesquelles sont stables, nécessaires, et lesquelles peuvent disparaître. Dans toutes mes expériences, je perçois un quelque chose, un être déterminé, doué de caractères divers, qui

(1) Ce qui suit n'est que le résumé, la paraphrase ou le développement des idées exprimées par Aristote aux ch. 6 et 7 du Livre I de la *Physique*, par saint Thomas dans son commentaire de ces textes, leçons 11 à 13.

(2) En réfutant Empédocle et Démocrite, Aristote pose ce principe général que la génération exige non pas seulement un récipient, un contenant, « un vase, ἀγγεῖον », mais une matière, c'est-à-dire un sujet affecté lui-même par le changement et qui « se transforme » (*de Caelo*, III, 7, 305 b, 4). Le principe est allégué là à propos de la génération « simple » celle des substances, mais il s'applique à tout ce qu'Aristote appelle « génération », fût-ce celle des accidents. (Cf. *Gén.*, I, 3, 319 a, 15 sq.).

pourraient à leur tour cesser d'être, comme ceux que j'ai déjà vus s'évanouir sous mes yeux. Mais toujours, toutes les fois que j'observe un changement, l'aspect de l'événement est pareil : il y a toujours *ce quelque chose* qui demeure, alors que disparaissent certaines déterminations qui l'affectaient.

Que même toutes les déterminations, présentes à un moment quelconque chez un sujet, viennent à s'évanouir pour faire place à d'autres, absolument diverses, — comme c'est le cas dans les métamorphoses chimiques ou dans la décomposition des tissus vivants, — l'événement qui s'accomplit alors laisse encore subsister quelque chose. On parlera en l'occurrence de *transformation* complète — ce qui implique un sujet permanent pour la subir — et non point de l'apparition soudaine d'un être complètement nouveau, sans racines dans le passé, sans rien de commun avec ses prédécesseurs, émergeant à l'existence à partir de rien. Le changement n'est nulle part une *succession pure*, une file de phénomènes sans lien, unis seulement parce qu'ils se suivent immédiatement et occupent des places contiguës dans la durée. Le changement naturel, même radical, s'accomplit toujours en quelque chose qui ne change pas. Certains philosophes en concluent qu'il n'y a qu'une substance, la matière, susceptible de prendre mille formes. Et en effet, avoue Aristote, « si la matière n'est pas substance, on ne voit pas ce qui le sera »[1]. La matière est, comme le dit saint Thomas, « in genere substantiæ »[2] c'est un élément substantiel. D'autres philosophes verront, au contraire, dans l'esprit, la substance unique. Mais ces doctrines unitaires n'intéressent en rien la question présente, et ce n'est pas le moment de les apprécier. Si la substance est une, il y a de la substance. Nous ne recherchons pas actuellement de quoi la substance est faite ; nous n'analysons pas ce qui reste après un changement, pour isoler, dans ce résidu, ce qui proprement la constitue ; encore moins essayons-nous de discerner quels traits spécifiques indiquent la persistance de *telle* substance. Toutes ces questions ne pourront se poser que plus tard. Pour le moment, il nous suffit que la substance soit là, notifiée dans la réalité même du changement.

3° Des états nouveaux, disions-nous, remplacent des états antérieurs. Il importe de remarquer que, pris en eux-mêmes, ces états sont absolument distincts, opposés, « contraires », parfois même contradictoires[3]. Dans les exemples que nous avons choisis, le vert des fruits a disparu pour faire place au jaune et au rouge ; la forme extérieure du bloc de pierre brut n'est aucunement celle de la statue ; chez l'enfant, l'ignorance a fait place

(1) *Met.*, Z, 3, 1029 a, 11.
(2) *Phys.*, III, 1.
(3) Aristote, *Phys.*, I, 6, 189 a, 21 sq.

à son opposé direct : la science ; nos pensées se succèdent et ne se ressemblent pas, nos décisions se contredisent parfois d'un moment à l'autre. Il ne faut donc pas dire que ces états « *se continuent* » l'un l'autre : ils *se succèdent sans interruption*, ce qui est fort différent. Considérés rigoureusement en eux-mêmes, ils sont, si l'on veut, *contigus* dans la durée : c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'intervalle, de lacune, d'intermédiaire entre eux. Mais la continuité, c'est l'unité : une même chose est continue avec elle-même, se continue elle-même : sinon il n'y a pas *une* chose, mais plusieurs ; là où l'unité fait défaut, la continuité n'existe pas[1]. Ce qui confère la continuité à ces états successifs et absolument divers, c'est donc *quelque chose d'autre qu'eux-mêmes :* ce en quoi ou sur quoi ils se sont accomplis[2]. Telle est l'analyse exacte de ce qui nous est offert par l'observation.

4° Mais, objectera peut-être quelque esprit subtil, puisque certaines déterminations antérieures subsistent sous le changement, pourquoi ne pas chercher en elles le sujet de celles qui surviennent ?

Parce que ce n'est pas ainsi que les choses nous sont données. D'abord, parmi ces déterminations, quelques-unes doivent être mises hors de question : elles sont complètement étrangères à l'événement nouveau et n'y coopèrent en aucune façon. Par exemple, ce n'est pas la taille de l'objet ou sa température ou sa forme extérieure qui deviennent rouges ou vertes. Ce n'est pas le visage de l'enfant ou son tempérament physique, ou son caractère moral qui deviennent savants. Affirmer le contraire serait énoncer des non-sens. Les caractères permanents dont il

(1) « Les choses continues (συνεχῆ) en elles-mêmes sont celles dont l'unité ne résulte pas [simplement] du contact ». *Met.*, Δ, 6, 1016 a, 7. « Sont en contact les choses dont les extrémités sont ensemble... Contigu est ce qui se suit et se touche... [Au contraire] je dis qu'il y a continuité quand les limites en viennent à être une seule et même chose... ». *Phys.*, V, 3, 226 b, 23 ; 227 a, 6 et 11. Cf. 4, 228 a, 22 sq. ; 26 sq. « Non enim necessarium est quod ultima aliquorum sint *unum*, quod est de ratione *continui*, si sunt *simul*, quod est de ratione *contacti* ; sed necesse est e contrario, si ultima sunt unum, quod sint simul, *ratione qua potest dici quod unnm sit simul sibiipsi* ». S. Thomas, 1, 5, « Inter duas species intellectas *non est continuatio sed successio tantum* ; ...et similis ratio est de successione affectionum ». I° *Sent.* dist. 37, 4, 1, Item : I° *Sent.* dist. 8, 3, 3, ; — *Phys.*, VIII, l. 18, sur Aristote, *Phys.*, VIII, 8, 264 b, 6.

Aristote ne prend pas toujours le mot συνεχῆς, au sens strict. Dans *Met.*, Δ, 6, il englobe d'abord sous cette appellation et le continu proprement dit et le contigu : ce qui est « lié » ou « collé » (1016 a, 1). Il définit cet état générique, non par son essence (comme il le fait pour le continu strict dans *Phys.*, V, (*loc. cit.*), mais par l'une de ses propriétés ou conséquences : ce dont les parties ne peuvent se mouvoir, qu'ensemble (1016 a 5). Mais ensuite, dans ce même chapitre, précisément à l'endroit où nous avons pris notre première citation, il distingue fort bien deux espèces de συνεχῆς : le continu par essence (καθ'αὑτά), et le continu par simple contact (ἁφῇ) : ce qu'il décrit ailleurs comme simplement *contigu*. (*Phys.*, V, 3, 227 a, 6).

(2) Cf. notre ouvrage *Sur la Philosophie bergsonienne*, p. 103, 104 et Appendice VI, 11, 3°, p. 200 sq. et Appendice VIII, à la fin de ce fascicule.

s'agit *coexistent* simplement avec les nouveaux venus, comme ils le faisaient avec les disparus : ils ne les supportent pas, n'en apparaissent nullement comme le sujet. Les anciens et les nouveaux se présentent ensemble, « sunt simul », mais rien de plus. Il n'y a entre eux qu'un lien de fait, occasionnel, « *per accidens* ». Et c'est en ce sens, à cause de cette simple coexistence, que l'on peut dire : « le blanc est musicien », « le bien portant s'instruit »[1]. Mais ces expressions bizarres rendent elles-mêmes témoignage à la réalité de la substance, car elles expriment la qualité avec le sujet : non la blancheur séparée, mais « le blanc », c'est-à-dire l'individu blanc ; non la santé en soi, mais l'individu bien portant. L'homme qui est blanc est aussi musicien ; l'homme qui se porte bien acquiert de l'instruction.

D'autres propriétés, parmi celles qui subsistent, sont à la vérité présupposées au changement et le conditionnent. On dira, par exemple, que la surface des objets reçoit la couleur, que l'intelligence de l'enfant reçoit l'instruction. Mais il ne faut pas que les formes du langage usuel nous donnent le change. Qu'est-ce que la surface ? Ce n'est pas une entité subsistante, suspendue en l'air, posée dans le vide. C'est la limite du corps solide, et c'est celui-ci qui, présent à cette sienne limite, reçoit la coloration. Qu'est-ce que l'intelligence ? rien que le pouvoir de connaître. Arraché de l'esprit auquel il appartient — supposition d'ailleurs parfaitement inintelligible — ce pouvoir n'est rien, ne peut rien recevoir ni rien faire : il ne subsiste plus[2]. Toutes ces chimères de propriétés sans support, de caractères existant pour eux-mêmes, écloses dans l'imagination systématique de certains philosophes, n'ont rien à voir avec l'expérience. Celle-ci nous donne, *per modum unius*, l'être qualifié concret, le sujet avec ses qualifications diverses : c'est cet ensemble que nous voyons changer.

B. — LE RAISONNEMENT

1° Mais l'expérience n'est pas seule à déposer dans ce sens. Pour l'esprit qui réfléchit, le devenir pur apparaît radicalement impensable, au même titre que le cercle carré. C'est une pseudo-idée, vraiment inconcevable, parce qu'elle enferme la contradiction. Le fait du changement implique, *dans sa propre notion*, un sujet qui change. Si ce sujet n'est pas là pour subir le changement, pour en être affecté, il ne faut plus parler de

(1) ARISTOTE, *Met.*, Γ, 4, 1007 b, 5 ; Δ, 30, 1025 a, 19, et en cent endroits.
(2) SAINT THOMAS, Ia, 77, 7, 2m ; IaIIae, 7, 2, 3m ; *ibid.*, 50, 2,2m ; I° *Sent.* dist., 3,3 ; et surtout *Virt. in com.*, 3.

changement, mais de destruction complète et de commencement absolu. Dans le changement lui-même, dans son intérieur, dans son essence, la pensée réfléchie rencontre deux éléments : quelque chose qui disparaît et quelque chose qui subsiste : ces deux éléments opposés, mais *corrélatifs, complémentaires,* indissolublement liés, composent, à titre égal, la réalité du changement.

C'est ce qu'Aristote développe avec ampleur au premier livre de sa *Physique.* Les « contraires » en lutte dans la Nature, dit-il, n'agissent pas proprement l'un sur l'autre, ne se subjuguent pas précisément l'un l'autre : ils agissent sur « un troisième terme, « ἕτερον τι τρῖτον », que chacun s'efforce de modifier dans son sens, à l'exclusion du sens opposé. « On serait bien embarrassé [de concevoir le devenir], si l'on ne plaçait, sous les contraires, une autre nature »[1]. « En tout ce qui devient,... il faut toujours quelque chose de sous-jacent : à savoir *ce qui* devient δεῖ τι ἀεὶ ὑποχεῖσθαι τὸ γινόμενον ». « Quelque chose demeure et quelque chose disparaît : ce qui n'est pas contraire [à la forme qui arrive] subsiste, et ce qui lui est contraire disparaît. Par exemple, quand l'homme devient lettré (μουσιχός) ou cesse de l'être, l'homme demeure, mais le lettré ou l'illettré ne subsistent pas »[2].

2° Mais peut-être pourrait-on éviter de recourir à un sujet stable en prenant le changement lui-même comme sujet. Un devenir foncier, sur lequel se grefferaient des devenirs accidentels serait la substance de l'univers. Bien entendu, ce devenir foncier n'est pas à comprendre comme le devenir *en général,* abstraction qui ne saurait avoir place dans la Nature. Nous sommes en Physique et les explications à fournir doivent être des explications physiques. Il s'agit donc, dans l'hypothèse, d'un devenir réel, spécifié jusqu'à son ultime différence, comme tout ce qui existe, et qui supporterait d'autres devenirs spécifiquement divers[3].

Aristote s'inscrit délibérément en faux contre une telle conception. Il pose en principe absolu qu' « il n'y a pas de mouvement du mouvement, ni génération de la génération, ni changement du changement »[4].

Comprenons bien le sens de ce principe[5]. A première vue il étonne. N'y a-t-il pas des changements qui se modifient en cours

(1) Ch. 6, 189 a, 23-29.
(2) Ch. 7, 190 a, 13-20. Cf. b. 10-17.
(3) Cette hypothèse diffère essentiellement de celle que nous avons examinée p. 7, et où quelque chose de *stable* — une détermination persistante — était envisagé comme le sujet du changement.
(4) *Phys.*, V, 2, 225 b, 14, 15.
(5) Nous l'expliquerons de façon plus complète dans un Appendice de notre troisième fascicule relatif à notre chapître sur *le Mouvement.* Nous ne prenons ici de ces explications que ce qui suffit à notre propos actuel.

d'exécution ? Par exemple, un mouvement local bien spécifié par son point de départ, son point d'arrivée et sa trajectoire, s'accélère ou se ralentit : n'est-ce pas là un changement du changement ? — Le langage usuel est ici trompeur. Il exprime le changement par un substantif — c'est-à-dire, un nom de substance — auquel il accole des adjectifs ; il le prend de façon abstraite ; il l'extrait du sujet qui l'accomplit, lui donne une essence à part, le considère comme s'il existait en lui-même et pour lui-même : bref, il en fait une substance. Mais l'événement est en réalité tout autre. Le mouvement n'existe pas en soi, il y a seulement des sujets concrets qui se meuvent. Le mouvement n'est pas un individu qui se promène de *a* en *b*, comme un homme sur une route. C'est l'homme qui fait cela, à des allures variées. Dans la modification du changement, les choses ne se passent pas comme quand un individu déterminé, restant identique à lui-même, invarié en ses caractères substantiels, change de position, de couleur, etc. ; il n'y a pas là d'abord le changement, sujet permanent, avec ses caractères propres, qu'il conserve tels quels, et puis, greffées sur lui, son allure, sa rapidité ou sa lenteur. Il n'y a pas en lui deux choses : un sujet et son accident : il n'y en a qu'une, et quand il se modifie, il se modifie tout entier. Son sujet n'est pas en lui : la réalité solide et permanente qui le soutient en toutes ses variations et lui donne d'exister, c'est la substance qu'il affecte.

En superposant des changements les uns aux autres, on ne trouve donc pas l'équivalent d'un fondement premier du changement. Multiplier *les* changements, ce n'est pas rendre raison *du* changement. Additionnez-les, combinez-les de la façon qui vous plaira : vous piétinez sur place, vous n'avancez pas d'une ligne dans l'explication et l'analyse du changement. La difficulté recule et subsiste. Il faut ici, comme dans la série des causes, une première réalité indépendante, un point d'appui, un fondement stable sur lequel tout repose ; il faut ici un être qui ne soit plus un mouvement, un *fieri*, mais qui subsiste en lui-même. « Le changement, dit Aristote, n'est pas un sujet »[1]. Ce n'est même pas l'état d'un sujet : c'est *le passage* d'un état à un autre, réalité fuyante, inconsistante, sur laquelle on ne peut rien poser. Essayons de nous figurer un mouvement spécifié, sujet de changements hétérogènes, pareil, dit Aristote, à un homme qui bouge ou change de couleur, un mouvement qui demeurant lui-même, se promène, se colore, s'échauffe ou se refroidit, etc. Nous n'y arriverons pas : ce sera un jeu de propos discordants[2].

(1) *Phys.*, V, 2, 225 b, 20.
(2) *Ibid.*, 17-20 et 226 a, 18.

C. — LES POSITIONS ADVERSES

Il importe beaucoup de conserver intactes, sans les altérer en aucun sens, les données de l'expérience sur le devenir et la notion élémentaire qui s'en dégage immédiatement. Le changement peut paraître à la raison raisonnante un paradoxe : ce qui change, en effet, par ailleurs ne change pas. L'esprit se demande comment concilier ces deux termes opposés. Et plus d'une fois, il a été tenté d'en supprimer un pour simplifier les choses. Il a même élaboré des arguments sophistiques pour prouver, soit que le changement n'existe pas, soit qu'il existe seul, sans aucun substrat permanent. Mais toutes ces tentatives échouent contre l'imperturbable expérience. Quand bien même nous ne réussirions pas à expliquer la possibilité du changement[1], nous devrions l'admettre comme un fait évident, « donné », imposé de façon irrécusable.

Examinons cependant les objections présentées, contre la doctrine ci-dessus exposée, par des philosophies divergentes.

D'un côté nous trouvons l'Ecole d'Elée : Parménide, Zénon et ses fameux arguments *a priori* contre *la possibilité* du mouvement. On tient là pour l'unité et l'immutabilité absolues de l'être et l'on proclame que le changement ne saurait être qu'illusion des sens. Les chapitres II et III du premier livre de la Physique d'Aristote sont consacrés à la réfutation de ces sophismes. Et nous avons vu que le Stagirite finit par renvoyer les audacieux raisonneurs à la simple considération de la Nature, c'est-à-dire à l'expérience[2].

Mais à l'époque actuelle, c'est la tendance inverse qui prévaut. C'est maintenant le stable que l'on voudrait résorber dans le mouvement, le devenir.

1° Cette tentative se présente tout d'abord sous une forme vulgaire et très répandue. Le changement, pense-t-on, dissout complètement tout ce qu'il touche, n'en laisse rien subsister. Dans le devenir incessant du monde, le passé meurt à chaque instant tout entier, et une nouveauté absolue éclôt à sa place. La moindre et la plus superficielle altération imprègne l'être en toutes ses parties, le révolutionne jusqu'au fond, de sorte qu'il devient totalement autre : de même qu'une courbe est constituée

(1) Il n'en est rien. Dans un chapitre ultérieur, nous étudierons la géniale explication qu'Aristote a donnée du mouvement. Dès maintenant, si les pages qui précèdent prouvent quelque chose, nous savons que les deux éléments : immutabilité et mutabilité, sont également requis *par l'essence et la notion même* du changement.

(2) PROLÉGOMÈNES, p. 25.

par tous les points où elle passe et que, si l'on supprime ou dérange l'un d'eux, ce n'est plus elle. Vouloir distinguer ce qui demeure tel quel de ce qui naît ou disparaît est une vaine entreprise : rien ne demeure tel quel[1].

Il est bien difficile de concilier ce radicalisme avec l'expérience[2]. Sans doute, concevoir le changement *à part* du sujet qui change, comme *une chose étrangère* plaquée sur lui, est une imagination grossière. Nous avons insisté et nous le ferons encore sur l'union du stable et du mouvement — la présence du premier étant impliquée dans l'existence même du second. Mais cela entendu, ne peut-on, en observant l'être qui change, distinguer ce qu'il perd ou acquiert de ce qu'il garde ? Et est-il possible, sans contradiction, d'identifier l'un à l'autre ? Si le changement fait disparaître tout ce qui le précède, il n'y a plus de changement : le raisonnement a dissipé ce qu'il prétendait expliquer. Si l'individu que nous croyons voir changer s'évanouissait totalement, nous ne pourrions plus le reconnaître, nous serions à chaque instant jetés dans une région inconnue, égarés, déroutés devant des figures toutes nouvelles et des spectacles jamais vus, sans aucun point de repère pour nous retrouver. Il n'y aurait plus de *durée*. Je parle de la durée dans le devenir, que Bergson a si finement décrite, et non du temps homogène des mathématiciens. Cette durée-là disparaîtrait du monde et y serait remplacée par une sorte de *pointillisme*, fait d'éclairs évanouissants, aussitôt éteints qu'apparus. Et comme, selon les partisans de cette théorie, le changement est perpétuel et s'étend à tout, c'est le monde entier qui prendrait cet aspect de poussière. Tout cela est en contradiction ouverte avec l'expérience. Je perçois de la continuité dans le changement. Quand je vois une personne rougir ou pâlir, gesticuler ou marcher, quand je converse avec elle, je ne vois pas l'individu, numériquement un, auquel j'avais

(1) « Chaque phénomène est un cas singulier et une solution unique ». (Maurice BLONDEL, *Lettre sur l'apologétique*, 1er article. *Annales de philosophie chrétienne*. Janvier 1896, p. 345. Cf. *L'Action* (1893), p. 396). « Tout phénomène est singulier, unique, original, pour qui cherche à le saisir dans sa nuance exacte, au lieu de s'en tenir aux moyennes pratiques, etc. ». (E. LE ROY, *Essai sur la Notion du miracle*. IIIe article, *Annales de philosophie chrétienne*, 1907, tome 153, p. 231. Voir notre *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle* (pp. 96 et 100). Ces assertions veulent être une protestation contre la *similitude* des événements ou des êtres, fondement de l'idée générale. Mais elles éliminent aussi toute *permanence* de l'être. Car la réalité de cette permanence invariée introduirait dans les événements une similitude au moins partielle : il n'y aurait plus de nouveauté complète.—On cite souvent dans le même sens la parole fameuse d'Héraclite : « On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve ». (DIELS, Fragment, 91). Mais voir ci-dessous, p. 15, note.

(2) Nous l'avons montré ailleurs, à des points de vue un peu différents : *Immanence*, p. 67 sd. — *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle*, p. 116 sq.

affaire, perdre soudain son identité, fondre tout entier à chaque instant : je le vois *durer* à travers des états successifs[1].

L'objection que nous discutons — en dépit de la défiance marquée par ses auteurs au concept — est toute conceptuelle : c'est un de ces raisonnements *a priori,* comme Zénon d'Elée en alignait contre le mouvement. Il n'y a en effet pas plus d'apriorisme à supprimer l'un des éléments du changement qu'à supprimer l'autre. Nous récusons ces deux spéculations inverses, également éloignées de l'expérience, nous tâchons de prendre une position plus réaliste et de ne « pas quitter la Nature d'un pas ».

Le changement est fait autant de stabilité que de mutabilité : ce n'est pas une « nature simple » ; il implique une dualité irréductible, car, encore une fois, cela même qui change, par ailleurs ne change pas. Nous ne touchons pas le mouvement seul : nous touchons en même temps, dans le même donné concret, le stable et son mouvement. En aucun point nous n'arrivons à purger ce donné expérimental de toute constance, de toute stabilité.

Ceci implique que l'immobile, l'*invarié n'est pas situé hors des prises de l'expérience, comme une « chose en soi » lointaine, installée par la grâce du raisonnement derrière l'événement,* comme un appendice à cet événement, comme sa doublure ou le soutien extérieur auquel il se suspendrait. L'invarié fait partie de l'événement qui passe; il y entre comme un ingrédient essentiel.

2° Bergson mérite ici une mention spéciale, parce que (suivi en cela par son disciple E. Le Roy) il a fait du mobilisme pur et intégral, le fondement de toute sa philosophie. Mais à le lire de près, on s'aperçoit que, sans le dire et même en disant le contraire, il fait de la mobilité, de l'évolution, une quasi-substance.

« Il n'y a pas de choses, dit-il, il n'y a que des actions »[2]. « Il y a des changements, mais il n'y a pas de choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support... le mouvement n'implique pas un mobile »[3]. Voilà qui est catégorique. Mais attendons, et nous allons voir la substance rentrer subrepticement dans la mobilité. Toutes les descriptions que fait Bergson de l'évolution et de la vie cosmique évoquent la vague figure d'un être unique, protéiforme, dont l'existence traverse des phases successives, dont la plasticité se prête à des formes successives.

(1) Il ne s'agit pas ici de perceptions successives, séparées par un intervalle temporel, où je reconnaîtrais une même réalité, grâce au *souvenir* que j'en aurais gardé. Il s'agit d'une même perception, continue comme le changement même qu'elle saisit.

(2) *L'Evolution créatrice,* p. 269-270.

(3) *La Perception du changement* (Oxford, 1911, 2e conférence, p. 20. Reproduit dans *La Pensée et le Mouvant,* p. 185 et 189). Même idée exprimée dans l'*Intuition philosophique.* (*Revue de Métaphysique et de Morale,* 1911, p. 825).

« Tout se passe comme si un être indécis et flou... avait cherché à se réaliser... Il ne faudra plus parler de la vie en général comme d'une abstraction ou d'une simple rubrique »[1]. C'est un flux, un courant — les mêmes expressions reviennent sans cesse — c'est-à-dire quelque chose comme une eau qui se déplace, se modèle en vagues multiples, se pare de reflets ondoyants. *Or cela, c'est le propre concept de la substance sous les accidents.* On nous parle du devenir et on le substantifie[2], du mouvement et on en fait l'étoffe unique, la trame ininterrompue sur laquelle se dessine la figure des divers êtres.

Dans son plus grand effort métaphysique, Bergson tâche de réduire le dualisme de l'esprit et de la matière. Il croit y parvenir en faisant sortir la seconde du premier, mais par *simple changement d'état*. Le mouvement apparaît alors comme une véritable entité, susceptible d'exister sous deux formes : en « jaillissement » ou en « retombée », à l'état libre ou entravé. L'élan vital « se congèle » et devient ainsi matière, comme l'eau qui de liquide devient glace[3]. Que la poésie dont cette conception

(1) *L'Evolution créatrice*, p. 28, 289. Textes cités, entre beaucoup d'autres, dans notre ouvrage *Sur la Philosophie bergsonienne*, p. 90, note 1. Cf. p. 105, note 2.

(2) Au milieu d'affirmations de sens contraire, l'aveu en échappe à Bergson, quand il nous parle de « *la substancialité* du changement ». *La Pensée et le Mouvant* : *La Perception du changement*, p. 187. Les italiques sont de l'auteur.

(3) Cf. notre ouvrage *Sur la Philosophie bergsonienne*, p. 106 à 109.

Dans l'interprétation des exemples allégués en faveur de la thèse que nous combattons (et qui forment en partie sa preuve), il se produit chez Bergson un curieux mélange de points de vue : celui de la *réalité* alterne sans cesse avec celui des *apparences*.

1°) Quand on dit que des mouvements opposés, interférant entre eux, produisent l'immobilité ou que l'élan originel, buttant contre des obstacles, se solidifie en matière, on se place dans le domaine du réel : on veut faire entendre, si les mots ont un sens, que l'*immobilité n'existe pas comme différente du mouvement*, qu'elle n'est que l'*état entravé* de celui-ci. (Voir les textes très explicites, rapportés dans notre ouvrage *Sur la Philosophie bergsonienne*, p. 78, 79). Explication d'ailleurs en contradiction directe avec le fait invoqué : car, si les mouvements sont entravés, ils s'arrêtent, ils cessent d'exister comme mouvements. Ce qui a lieu, c'est que la stabilité *succède* au mouvement : vérité banale et inconstestée. On ne peut même pas soutenir que le mouvement se soit *métamorphosé* en stabilité — ce qui n'a vraiment aucun sens intelligible — mais bien qu'un sujet a passé du mouvement à la stabilité.

2°) « Quand deux trains marchent avec la même vitesse, dans le même sens sur deux voies parallèles, chacun [d'eux] est alors immobile pour les voyageurs assis dans l'autre... ». (Bergson, *La Perception du changement*, 2e conférence, reproduit dans *La Pensée et le Mouvant*, p. 181). Ici, il ne s'agit plus de la réalité, qui demeure mouvante. Les mouvements ne sont pas censés se transformer en immobilité : on suppose qu'ils continuent tels quels. Seulement ils ne sont pas enregistrés par la perception sensible : remarque sans portée aucune pour l'établissement de la thèse mobiliste. (Dans ce cas, il n'y a d'ailleurs pas, à proprement parler, « erreur des sens », car, si les deux trains continuent de se mouvoir par rapport au sol par exemple, ils ne se déplacent point l'un par rapport à l'autre, ni par rapport aux voyageurs entraînés dans leurs mouvements respectifs). — Un mouvement trop rapide dit-on encore, produit une impression d'immobilité. Mêmes remarques. Il ne s'agit encore pas d'une transformation réelle du mouvement en immobilité, mais d'un déficit,

s'enveloppe puisse lui donner une apparence séduisante, soit, mais c'est aux dépens de la rigueur. Il y a là un faux-semblant, capable d'abuser le lecteur irréfléchi. Si l'on s'entend soi-même et si l'on veut expulser radicalement du réel tout élément stable, il ne faut plus parler d'*un* devenir, d'*une* évolution, mais de phénomènes extérieurs les uns aux autres, murés chacun en soi-même, sans lien ni organisation commune, ne composant pas une trame.

NOTE. — Le plus illustre représentant des opinions mobilistes fut donc, chez nous, H. Bergson. C'est à ce titre que nous l'avons cité. Mais on trouverait des vues semblables chez maints adeptes des « philosophies de l'existence », par exemple chez l'Allemand Karl Jaspers. (Voir notre ouvrage sur cet auteur : Ch. V, fin : *Conclusion des trois chapitres précédents*). — Maurice Blondel manifeste aussi, dans toutes ses publications, même les dernières en date, une opposition très vive à l'admission dans le réel, d'éléments « statiques », fixes, invariés. Cf. nos *Deux études sur « La Pensée » de M. Maurice Blondel* p. 88 et *Immanence*, p. 25, etc.

On nomme toujours Héraclite comme le grand ancêtre du mobilisme radical, et nous l'avons fait nous-même (*Sur la Philosophie bergsonnienne*, p. 98, note 3). En y regardant de plus près, et autant qu'on en peut juger par les fragments rares et décousus qui nous restent de lui, on s'aperçoit que ses négations ne sont pas si absolues. Rien de stable, bien sûr, dans les *états* de la substance unique, qui originairement est feu, mais il semble qu'elle-même persiste sous ses transformations en air, âme, eau, terre, etc. Héraclite professe plutôt un monisme évolutif et relativiste : il soutient que « tout est un », et que les contraires, les contradictoires apparaissent dans la même réalité selon le biais d'où on la regarde. Voir Diels : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I : Frag. 50, 58, 59 à 62, 67, 91, etc. ou Maurice Solovine : *Héraclite d'Ephèse*, n^{os} correspondants.

d'une incomplétude de la perception qui ne saisit pas dans son objet tout ce qui s'y accomplit.

Nous avons étudié et discuté en détail le mobilisme bergsonien à propos des *Deux Sources de la Morale et de la Religion* (articles parus dans les *Études*, décembre 1932-avril 1933, réunis dans le volume *Sur la Philosophie bergsonienne*). Dans ces articles, nous citions plusieurs travaux de Bergson, alors peu répandus et à peu près introuvables. En 1934, l'auteur les reproduisait, avec quelques autres, dans le recueil intitulé *La Pensée et le Mouvant*. Disons ici, pour ceux qui se reporteraient à ce recueil, que la reproduction des anciennes publications n'y est pas toujours absolument textuelle. Des corrections, des suppressions ont eu lieu, qui ne changent rien à la doctrine, mais qui en atténuent parfois l'expression, jugée sans doute trop coupante et trop primesautière. (Cf. *Sur la Philosophie bergsonienne*, p. 100, note 1). Ici nous avons gardé aux textes leur teneur originelle qui nous a paru intéressante. Les deux ou trois petites notes ajoutées (en réplique à nos objections ?) dans *la Pensée et le Mouvant*, n'apportent non plus aucun élément nouveau à la discussion d'ordre général que nous poursuivons dans le présent ouvrage.

Section II

LA SUBSTANCE ET L'ACCIDENT DANS L'ÊTRE AU REPOS

L'étude du changement ne suffit pas à nous révéler les natures respectives de la substance et de l'accident, ni leurs rapports.

En effet, si la substance se distingue de tous ses états et propriétés définis comme ses accidents, ainsi que nous l'établirons bientôt — il est évident que *la distinction du changement et du sujet ne coïncide pas avec celle de la substance et de l'accident.* Car à proprement parler, *le changement n'est pas un accident.* Ne le confondons pas *avec ses termes ;* il n'est que le passage de l'un à l'autre : rien, sinon le fait d'aller, de tendre vers un but ; rien d'acquis, de stable, de saisissable par soi-même. C'est pour cela qu'il ne forme pas une catégorie spéciale de l'être, mais qu'ayant lieu dans plusieurs, il se ramène, « par réduction », à ces catégories quelconques[1]. Loin de servir à spécifier ses termes, c'est lui qui est spécifié par eux. Impossible de caractériser un changement particulier sans se référer explicitement à son objet, à la réalité qui se fait ou se défait en lui : seule l'adaptation à cette fin spéciale le définit et le distingue des autres changements.

Supposé donc qu'il y ait dans le monde des substances et des accidents et que le changement puisse se produire dans ces diverses catégories, son terme sera tantôt une substance, tantôt un accident : et selon l'espèce de l'accident, le changement se différenciera[2].

(1) Saint Thomas, *Phys.*, V, 3, début ; cf. III, 5 fin.

(2) Aristote, *Phys.*, III, 1, 201 a, 9 sq. ; V, 1, 225 a, 1, b, 8 ; *Met.*, Λ, 2, 1069 b, 9 sq., etc.

A ce propos, nous rencontrons une antinomie dans les textes d'Aristote. Il écrit d'une part (*Phys.*, III, 1, 200 b, 34) : « il y a mouvement par rapport à la substance » ; et d'autre part (*Phys.*, V, 2, début) : « Par rapport à la substance il n'y a pas de mouvement ». — Ce n'est qu'une question de mots, comme l'explique très bien saint Thomas (*Phys.*, V, 2, début). Dans le premier passage, Aristote prend le mot mouvement au sens large où il équivaut à *changement en général.* Dans le second passage, le philosophe distingue dans le changement une *espèce spéciale* qui est le mouvement au sens strict. On peut voir chez Aristote (*Phys.*, V, 1, 225 a, 35, sq.) et saint Thomas (*Phys.*, V, 2 et *Verit.*, 28, 1) par quoi le mouvement au sens strict se distingue du change-

C'est donc ailleurs qu'en lui, dans les termes dont il part et auxquels il aboutit, bref, dans l'être au repos, que nous pourrons enfin observer parfaitement la distinction de la substance et des accidents.

De plus, les conclusions de la section précédente nous permettent seulement de reconnaître, sous le changement, quelque élément stable, invarié, quelque substance. Mais elles ne nous mettent pas en mesure de dégager cet élément de tout ce qui peut l'entourer. En face du changement elles placent *le bloc de tout ce qu'il n'atteint pas*. La substance est là, requise par le fait même du changement, mais dans ce bloc concret, circonstancié jusqu'au dernier détail, qu'est-ce qui lui appartient à elle, au juste et en propre ? Elle apparaît toujours déterminée : dans quel rapport est-elle avec ses déterminations ? comment s'en distingue-t-elle ? Aussi bien, nous ne pouvons identifier l'accident en général avec celles qui ont disparu, car parmi les subsistantes, il y en a qui disparaîtront aussi et de la même façon. Donc, ni la nature de la substance ni celle de l'accident n'ont encore été mises en pleine lumière : et c'est ce qui nous reste à faire.

A. — LA SUBSTANCE COMME SUJET DES ACCIDENTS

a) L'*expérience*, soit externe, soit interne, nous livre immédiatement la substance dans ce rôle de sujet. Voici un fruit. Par mes divers sens je perçois sa forme, ses dimensions, sa couleur, son parfum, sa fraîcheur, sa saveur[1]. Ces qualités objectives ne sont pas des choses détachées, libres, ailées, voltigeantes, que l'esprit capterait, pour les épingler ensuite sur un sujet créé par lui ou conclu par inférence. Elles me sont données attachées, fixées déjà à leur sujet, unies à lui de la façon la plus intime, comme ses manières d'être, ses qualifications, ses états, ses propriétés. Le sujet m'est donné avec elles, en elles, comme elles en lui. Tant qu'elles existent, elles en sont inséparables, et lui-même, s'il peut perdre ou acquérir telles d'entre elles, ne se présente jamais à l'état indéterminé. Les déterminations sont les modes nécessaires de son existence.

Pareillement, j'ai conscience de penser, de vouloir, de sentir, de souffrir ou de jouir, etc., et je me perçois immédiatement moi-même dans ces diverses impressions ou actions. Les mêmes réflexions que nous venons de faire à propos de l'extérieur, valent pour l'intérieur : inutile de les répéter. Donc, soit au dehors, soit

ment, genre commun. Nous reviendrons là-dessus lorsque nous nous occuperons ex professo du mouvement.

(1) Il ne s'agit pas, pour le moment, d'attirer l'attention sur l'*unité* de ces

au dedans, je perçois immédiatement la substance dans ses déterminations[1].

Par ailleurs, je ne puis *concevoir* ce que serait une détermination sans déterminé, une qualification sans qualifié, un état sans sujet. La « détermination pure » n'est pas moins contradictoire que le « changement pur », et les mêmes exclusives s'appliquent nécessairement dans un domaine comme dans l'autre. De même que nous avons été contraints, par l'expérience et la raison, d'admettre la substance dans le changement, de même et pour un motif pareil, nous sommes conduits à la reconnaître, dans l'étendue, la couleur, etc. « Le sujet (τὸ ὑποχείμενον) est ce dont les autres choses se disent, mais lui ne se dit pas d'une autre »[2]. « Si tout est dit au sens d'accident, il n'y aura rien de premier de quoi l'on puisse le dire, étant donné que l'accident comporte toujours l'attribution à quelque sujet. Il faudra donc aller à l'infini. Mais c'est impossible »[3].

La distinction de la substance et de l'accident, leurs natures respectives et leurs rapports nous apparaissent maintenant sans équivoque. S'il est vrai — comme nous le verrons plus tard — que la présence de *telle* substance se reconnaît à certains caractères *constants,* les notions de substance et d'accident ont une autre origine. *La substance n'est pas un caractère parmi les autres ou un groupe spécial de caractères, mais bien ce qui les supporte et les contient tous.* Elle ne leur est pas juxtaposée, mais intérieure ; elle ne se découvre pas à côté d'eux, ni même, à proprement parler, sous eux ou derrière eux, mais en eux ; ils la déterminent et se développent chez elle : elle-même leur insinue de la consistance, leur fait part de sa propre solidité. La distinction de la substance et de l'accident ne se dessine pas (qu'on excuse la métaphore) sur la surface horizontale où les divers caractères — les durables et les mobiles — s'étalent au même niveau ; elle s'établit verticalement, dans le sens de la profondeur, entre différents paliers de l'être. Le *constitutif* de la substance n'est donc pas l'ensemble des traits que nous voyons persister pendant un certain temps, plus ou moins long, au milieu des autres qui s'effacent plus vite. Ce qui la distingue de l'accident *n'est pas cette opposition toute relative, ce plus ou moins de durée,* mais une différence

propriétés diverses en *un même* sujet — ceci fera l'objet d'une considération ultérieure (ci-dessous, p. 25 sq.) — mais de montrer que toutes et chacune impliquent un sujet *quelconque.*

(1) Cette perception du bloc formé par la substance et ses déterminations ne comporte évidemment aucune notion distincte de l'essence substantielle comme telle. L'intelligence dégagera cette notion du bloc fourni par la perception. Cf. ci-dessous, p. 44 sq.

(2) Aristote, *Met.*, Z, 3, 1028 b, 36.

(3) *Ibid.* Γ, 4, 1007 a, 33. Saint Thomas, IV, 7.

essentielle, spécifique : exister comme sujet, ou exister comme état et détermination d'un sujet, bref, pour employer les termes classiques, *esse in se* et *esse in alio*. Ephémères ou stables, occasionnels ou nécessaires, issus d'une influence étrangère ou d'un développement autonome, les états et les manières d'être restent ce qu'ils sont : des états et des manières d'être. Qu'ils durent autant que le sujet, que des exigences réciproques les enchaînent à lui, que règne entre eux et lui une indissoluble union, peu importe: eux et lui conservent leurs natures respectives et leurs rôles propres, l'un portant les autres. Que telle activité, telle propriété, telle façon de se comporter soient naturelles à un sujet, au point qu'il ne puisse se trouver sans elles, cela ne fera pas qu'elles se confondent avec lui.

Dans la métaphysique aristotélicienne et thomiste, on distingue les accidents qui, par nature et d'eux-mêmes (*per se*, *καθ' αὑτά*), sont attachés à la substance ; et ceux qui n'y surviennent que par occasion, de façon fortuite et intermittente, sous l'influence de causes étrangères à leur nature et à la sienne (*per accidens*, *κατὰ συμβεβηκός*)[1]. Cette distinction suppose établie la variété des substances qui composent l'univers : question que, pour des raisons de méthode, nous réservons à une autre partie de ce chapitre. Mais supposons — ce sera simplement un moyen d'épurer encore les notions de substance et d'accident — qu'il existe plusieurs substances spécifiquement diverses. Chacune d'elles se manifestera par des caractères distinctifs. Tel corps aura sa couleur, sa forme, ses activités propres : ce seront là les accidents où sa substance s'épanouira d'elle-même, naturellement, nécessairement. Qu'à l'inverse le même corps soit manié, plié, modelé, taillé artificiellement par l'industrie humaine, ce seront là des modifications occasionnelles, des accidents fortuits. Il ne faut donc pas identifier l'*accident* avec ce qui arrive *par accident*, restreindre la première catégorie à la seconde : tout ce qui arrive par accident est accident, mais tout ce qui est accident (au sens philosophique du mot) ne se produit pas par accident. Il y a l'*accident naturel*, ordinaire, constant, voire nécessaire, et il y a l'*accident accidentel*. Celui-ci s'oppose et *à la substance et à la nécessité* : « opponitur ad « secundum se », celui-là *à la substance seule* : « opponitur ad substantialiter »[2]. Le « propre », dont nous avons parlé ailleurs au point de vue logique et critique[3] — cet accident qui accompagne par-

(1) ARISTOTE, *Topiques*, I, ch. 5 102 a 17 b 4 sq. Didot n° 5 et 8 ; — *Poster Analyt.*, I, ch. 6, 75 a 18. Didot n° 10. Cf. ch. 4, 73 b 4. Didot n° 4 à 7. — *Metaph.*, Δ, 30, 1025 a, 14 sq. — SAINT THOMAS, *Post An.*, I, l. 14 ; *Metaph.*, V, l. 22. — Ces textes sont commentés dans notre *Critique de la Connaissance*, pp. 286, 287, 345, 522, 523.

(2) SAINT THOMAS, *Met.*, V, 22 fin.

(3) *Critique de la Connaissance*, p. 286 et 287 note ; 522, 523 (2e *mode de « perséité »*) ; 541, etc.

tout une certaine nature et n'accompagne qu'elle, de sorte que l'on peut toujours, pour la désigner sans erreur possible, se servir de lui, — est un accident naturel et donc physiquement nécessaire. C'est ainsi que la faculté de rire ou d'apprendre les sciences est liée à la nature humaine et à elle seule[1].

Telles sont, dans leur teneur correcte, les notions de substance et d'accident. Telles sont les raisons pour lesquelles la philosophie de la Nature est obligée d'admettre ces deux réalités. Sous le bénéfice de ces éclaircissements, nous sommes maintenant à même de comprendre les exposés d'Aristote et de saint Thomas sur la question. « L'être, dit le premier, se prend en plusieurs acceptions... D'une part il signifie ce qu'est une chose [en son essence propre] (τὸ τί ἐστι) et cette chose elle-même (τόδε τι) ; d'autre part il indique qu'elle a telle qualité, telle dimension, ou n'importe quel autre attribut de même sorte. Cela posé, il appert que l'être premier est [constitué par] ce qu'est la chose, c'est-à-dire par la substance (οὐσία)... Quand nous voulons exprimer ce qu'est une réalité concrète (τι τόδε), nous ne disons pas qu'elle est blanche, ou chaude ou grande de trois coudées ; nous disons que c'est un homme ou un dieu. Les autres choses sont appelées êtres en tant qu'elles sont les dimensions, les qualités, les passions ou quelque détermination semblable de l'être existant ainsi [c'est-à-dire comme substance]. Et l'on pourrait même se demander si « se promener » ou « être en bonne santé » ou « être assis » sont de l'être ou du non-être[2]... car aucun de ces états n'est de nature à subsister en lui-même ni capable de se séparer de la substance. Et s'il y a là de l'être, ce qui se promène ou se trouve en bonne santé ou est assis, le possède. Et les états en question paraissent des êtres surtout parce qu'il y a sous eux un sujet déterminé : à savoir la substance (οὐσία) et l'individu (τὸ καθ'ἕκαστον)... De sorte que ce qui est premier dans l'être (τὸ πρώτως ὄν) — non pas dans l'être [qualifié] tel, mais dans l'être au sens absolu — c'est la substance »[3]. Toute cette doctrine se condense et cristallise dans les courts axiomes que saint Thomas allègue sans cesse : « *Accidentis esse est inesse. Accidens non habet esse, sed eo aliquid est. Non est ens sed entis.* L'être de l'accident consiste à être dans un sujet. L'accident n'a pas d'être [à lui], mais par lui quelque chose est [telle]. Il n'est pas l'être, mais il appartient à l'être »...

b) Pour énerver ces arguments, on pourrait songer à la même subtilité que nous avons déjà rencontrée dans la question du devenir[4] et faire de l'accident le support de l'accident. En effet

(1) Nous ne nous préoccupons pas de savoir si ces « facultés » sont des propriétés spéciales ou plutôt des résultantes.
(2) Cf. E, 2, 1026 b, 13, 14, 21 : « l'accident est seulement quelque chose comme un nom... L'accident paraît tout proche du non-être ».
(3) ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 a, 10 sq. — Cf. SAINT THOMAS, VII, 1.
(4) Ci-dessus, p. 7 et 9.

le devenir et l'accident se ressemblent en ce que tous deux paraissent affecter un sujet, et nous venons d'entendre Aristote mettre sur la même ligne la promenade, qui est un mouvement, et la santé, qui est un état. Aussi, dans les deux cas, la réponse sera identique. De même que le devenir ne tombe pas sur l'accident mais sur la substance[1], et qu'absolument il n'y a pas de devenir du devenir[2], de même *il n'y a pas d'accident de l'accident*. Comme le devenir suppose essentiellement un sujet qui devient, la détermination suppose essentiellement un sujet qu'elle détermine.

Or, si ce sujet n'est pas une substance, ce sera donc une autre détermination, sous-jacente. Mais celle-ci est dans le même cas que la première : elle nous renvoie à une troisième, et ainsi à l'infini, sans que nous aboutissions jamais à en trouver aucune qui ait en soi la raison suffisante de sa propre existence. Seule une substance — c'est-à-dire un être subsistant en soi-même, et non plus comme état d'un autre être — peut mettre le cran d'arrêt à cette vaine poursuite d'un terme qui éternellement se dérobe[3] Ἀνάγκη στῆναι.

Les accidents qui s'unissent ne communiquent entre eux que par l'intermédiaire de leur sujet : les déterminations que chacun apporte de son côté ne tombent pas sur l'accident voisin, mais sur le sujet. « Un accident n'est accident d'accident que si l'un et l'autre sont accidents d'un même sujet ; je dis, par exemple : le blanc est musicien et le musicien est blanc, parce que tous deux sont des accidents de l'homme[4] ».

NOTES. — 1° Pour appuyer cette doctrine, Aristote fait appel à des considérations logiques et grammaticales. La preuve, dit-il, que l'accident ne se rattache pas directement et physiquement à l'accident, c'est que je puis renverser le rapport logique établi entre eux; je puis dire indifféremment : le blanc est musicien, ou le musicien est blanc ; les deux propositions cadrent, aussi bien l'une que l'autre, avec la réalité, « car musicien n'est pas plus accident de blanc que blanc ne l'est de musicien »[5]. Au contraire, dès qu'un sujet véritable entre en ligne, l'inversion n'est plus possible sans altérer le rapport à la réalité. Si, au lieu de dire : « Cet homme est blanc », je dis : « Ce blanc est homme », je prends la réalité à rebours. Car c'est la blancheur qui appartient à l'homme et non l'homme à la blancheur.

Les premières propositions citées présentent une apparence d'unité, parce que l'un des accidents est pris comme sujet (et sous-entend le sujet réel), tandis que le second est pris comme attribut. Ainsi le cercle est fermé et l'énoncé présente un sens

(1) P. 7 sq.
(2) P. 9 sq.
(3) ARISTOTE, *Mét.*, Γ, 4, 1007 a, 33 à b 1.
(4) *Ibid.*, 1007 b, 2 sq.
(5) *Ibid.*, b 12.

unique et déterminé. Mais on ne peut surcharger ces propositions de nouveaux attributs : elles perdraient leur unité : « il n'y a jamais plus de deux [termes] liés l'un à l'autre » de cette façon[1]. Un seul sujet, un seul attribut : telle est la règle de toute proposition vraiment une[2]. Et cette règle logique rend témoignage à la loi physique qui exige un rapport singulier et direct de chaque accident avec sa substance, sans passer par l'intermédiaire d'un autre accident. De même, si l'on exprime le sujet, Socrate par exemple, avec l'un de ses accidents, soit la blancheur, on ne peut former une proposition unique en ajoutant à ce complexe un autre accident, par exemple la grandeur : cela ferait en réalité deux propositions et non une seule, deux rapports physiques et non un seul. Dire : « Blanc, Socrate est en outre grand », équivaut à dire : « Socrate est blanc » et « Socrate est grand »[3].

On peut, à la vérité, préciser et qualifier une détermination spéciale en y ajoutant une épithète. Mais cela ne signifie pas un second accident posé sur le premier, mais simplement l'espèce à laquelle appartient celui-ci, le degré auquel il atteint, etc. Si l'on dit, par exemple : « Un tel est médecin », on peut ajouter : « médecin éminent », ou « médecin chirurgien, oculiste, homéopathe », etc., voire même, en combinant l'espèce et le degré, « médecin oculiste éminent ». Mais, qui ne le voit ? médecin est le *genre* encore indéterminé, la profession médicale, en général ; oculiste est la *différence spécifique,* la « spécialité » ; éminent désigne le degré d'excellence en cette spécialité. L'accident exprimé reste bien unique et le cas est tout différent de celui où *deux accidents divers et indépendants* affectent un même sujet[4].

2° Nous savons déjà que l'arrivée ou le départ de certains accidents ne modifie en rien d'autres accidents qui préexistaient. Il n'est pas difficile d'en conclure que la présence des premiers auprès des seconds, leur coexistence avec eux n'aura pas un effet différent. Ceux-ci ne seront pas les sujets de ceux-là.

Pour désigner ces alliances, le langage se sert d'expressions qui sont des métonymies et non des formules philosophiquement exactes. On parlera, par exemple, d'un « rond bleu ». Mais ce n'est pas le rond, comme tel, qui est bleu. La figure reste indépendante de la couleur qui n'y modifie rien. C'est un corps, une portion de matière, affectant la forme ronde, qui présente aussi la couleur bleue. Les deux accidents ne se combinent pas ; ils restent tout à fait à part l'un de l'autre.

Certains accidents psychologiques coexistent de la même façon, sans que l'un serve aucunement de sujet à l'autre. Un esprit pense et veut, la pensée ne supporte pas le vouloir ni le vouloir la pensée. Ce n'est pas précisément la pensée qui est voulante,

(1) *Ibid.*, b 1.

(2) Aristote, *de l'Interprétation*, ch. 8, début : « Est une l'affirmation ou la négation qui signifie un seul attribut d'un seul sujet ». Cf. ch. 5 fin. — Saint Thomas, *Periherm.*, I, l. 8 et 12.

(3) *Mét.*, *loc. cit.*, b 9, 10. — Cf. *De l'Interprétation*, ch. 8. — Cf. ci-dessous, p. 63 à 65.

(4) Asclepios, *in Metaphysica Aristot.* (Ed. Hayduck, p. 265, 266). — Asclepios, néoplatonicien alexandrin, disciple d'Ammonios le commentateur, comme Jean Philopon.

ni le vouloir qui est pensant. Il y a seulement deux actes, spécifiquement différents, qui coexistent dans l'unité d'un même sujet[1].

Les mathématiques, nous l'avons vu[2], considèrent les quantités comme des substances possédant des propriétés qui en sont comme les accidents. Aristote et saint Thomas ne rejettent pas absolument ce point de vue et parlent parfois de la quantité *sur le mode abstrait :* ils en font un *sujet logique.* « Le grand et le petit, dit Aristote, le majeur et le moindre... sont des passions (πάθη) de la quantité »[3]. Si l'on prend la ligne comme une substance, dit saint Thomas, elle aura ses accidents, comme d'être longue ou courte[4]. Mais il n'y a là qu'une manière de parler, un « modus significandi »[5]. « Quædam *significantur per modum substantiæ et subjecti,* sicut linæ, vel superficies, vel numerus »[6]. En effet, explique ailleurs l'Aquinate, dire qu'une grandeur augmente, cela signifie que « la substance [physique, réelle] est le sujet du mouvement qui la fait passer d'une quantité moindre à une plus grande ». Cette augmentation se produit par l'addition de substances étrangères que la substance primitive s'assimile « per additionem substantiæ ad substantiam »[7]. Se figurer la quantité comme un sujet stable et constitué en soi, qu'affecteraient accidentellement la grandeur ou la petitesse, est une imagination puérile.

3° Si jamais un accident n'est, à proprement parler, le sujet d'un autre accident, il peut avoir avec lui des rapports différents. Qu'on y fasse attention : ce qui est nié par le principe que nous expliquons, c'est exclusivement ceci : que des accidents physiques divers puissent être entre eux comme substance et accident. Mais saint Thomas (qui a poussé l'analyse de cette matière beaucoup plus loin qu'Aristote, surtout à propos des vertus) nous avertit qu'entre accidents le rapport de cause à effet et celui de puissance à acte ne sont pas exclus[8].

Le rapport causal ne fait aucune difficulté. « Licet accidens non sit subjectum alterius, et sic non sit ordo accidentis ad accidens *quantum ad rationem subjiciendi,* est tamen ordo *quantum ad rationem causæ et causati.* Nam unum accidens est causa alterius, sicut calidum et humidum dulcis[9]. Subjectum enim, per hoc quod subjicitur uni accidenti, est susceptivum alterius »[10]. — Encore faut-il ajouter que, même dans leur rôle de causes, les accidents n'agissent qu'en dépendance d'un sujet substantiel et que toute leur efficacité a sa source en lui[11].

(1) Est-il besoin de faire remarquer que l'influence réciproque, l'interaction des divers phénomènes psychologiques n'est aucunement niée par là ? Cette interaction appartient à l'ordre de l'efficience ou du conditionnement : une réalité peut agir sur une réalité distincte ou la conditionner, sans en être le sujet. Cf. ci-dessous, 3°,
(2) Prolégomènes, p. 53, 54 : *La matière intelligible.*
(3) *Mét.*, Γ, 13, 1020 a, 23.
(4) *Mét.*, V, 15.
(5) *De Virtut. in communi*, 11, 4um.
(6) *Mét.*, *loc. cit.*
(7) *De Virt.*, *loc. cit.*, corp.
(8) *De Virtut. in communi*, 3. — *Mét.*, IV, 7, in fine.
(9) Exemple emprunté à la physiologie médiévale. La nôtre n'aurait que peu de chose à y changer pour le moderniser, et d'ailleurs elle en fournirait facilement beaucoup d'autres pareils.
(10) *Met.*, *loc. cit.*
(11) « Forma accidentalis est virtus alterius... Accidens, ex seipso, non

Le rapport de puissance à acte est plus délicat à saisir et à distinguer de celui de substance à accident. Car l'acte est reçu dans la puissance et celle-ci lui est présupposée. L'acte, au sens aristotélicien et thomiste, est en effet la perfection réalisée, la détermination positive qui répond à une aptitude, à une capacité, à une tendance, à une « puissance ». Et, en ce sens, on peut dire que la puissance est le sujet de l'acte[1]. Or certains accidents se comportent entre eux précisément de cette manière. Dans l'ordre physique, la couleur présuppose une surface qui puisse la recevoir, et celle-ci est, pour ainsi dire, en puissance de couleur[2].

Dans l'étude pénétrante qu'il fait de ces « habitus » que sont les vertus, saint Thomas distingue avec soin les nues puissantes de l'âme, pures virtualités, simples aptitudes naturelles, état naissant et encore indécis de l'activité de l'être ; — puis les dispositions et les habitus, qui déterminent ces aptitudes en les appliquant à des objets spéciaux, conférant ainsi au sujet le moyen d'agir avec précision, facilité et sûreté ; — enfin l'action proprement dite, exercice effectif des puissances et des habitus, plein épanouissement de l'activité, terme normal de tout ce qui précède. Cela s'échelonne sur une même ligne qui va du moins au plus, les degrés supérieurs supposant les inférieurs. Et saint Thomas ne fait pas difficulté d'appeler, par exemple, diverses facultés ou puissances de l'être humain « sujets » des habitus, des vertus[3].

Une profonde différence sépare pourtant ce rapport de celui de la substance et de l'accident. Car les puissances en question ne sont pas des êtres indépendants, *sui juris*, mais les aptitudes de l'être résultant de sa nature. La substance est un être complet, constitué, achevé en lui-même. La puissance au contraire n'est qu'un appel, une aspiration à autre chose. La substance confère une réalité actuelle à l'accident qui éclôt, si l'on peut dire, dans son sein ; la puissance reçoit au contraire sa réalisation de l'acte qui la comble[4]. Les deux rapports sont inverses. Une puissance a encore moins de réalité que ces accidents — pourtant pleinement actuels : la santé, la promenade, la position assise — dont Aristote dit qu'on pourrait se demander s'ils sont de l'être ou du non-être[5]. La capacité de coloration offerte par une surface, sa réceptivité à l'égard de la couleur, les facultés de sentir, de penser, de vouloir, prises avant ou sans leurs actes, n'ont certes rien qui rappelle l'intensité réaliste d'une substance. Le rôle de soutien est trop lourd pour elles : ce sont elles au contraire qui ont besoin d'être soutenues par un sujet[6].

habet virtutem producendi aliud accidens ; sed a substantia potest unum accidens procedere mediante alio, etc. ». I° Sent. dist. 3, a. 2, 3um et a. 3, 2um. Cf. Ia, 77, 1, 4m.

(1) *De Virt. com., loc. cit.*

(2) Sur la signification exacte de cet exemple de saint Thomas, voir notre opuscule, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, II, *Théories de la lumière et de la couleur.*

3() Voir Ia IIae, 56, art. 1, 3 sq. et *de Virt., loc. cit.*

(4) Saint Thomas, Ia, 77, 1.

(5) Texte cité ci-dessus p. 20.

(6) Saint Thomas, qui admet, comme une vérité philosophique certaine, le principe aristotélicien : pas d'accident de l'accident, affirme d'autre part que dans le sacrement de l'Eucharistie, la *quantité* qui subsiste après la consé-

B. — *LA SUBSTANCE COMME « RAISON D'UNITE » DES ACCIDENTS.*

Une autre preuve de la réalité de la substance se tire de l'unité de l'être. Aristote fait remarquer que les accidents les plus distants par nature, les accidents les plus « accidentels », peuvent s'unir au point que, dans le langage, l'un serve d'attribut à l'autre. Cela serait impossible, dit-il, s'ils ne se rencontraient chez le même être, « ne survenaient dans un sujet unique μὴ συμβέβηκε ταὐτῷ »[1]. Mais ceci demande quelque développement.

a) Dans la diversité de l'univers étalée sous mes regards, j'aperçois un type d'unité complexe, d'*unité-multiplicité*, tout à fait à part. Il y a beaucoup d'unités-multiplicités dans la Nature, qui nulle part n'est simple. Il y a l'unité très lâche du tas, du monceau de sable ou de poussière, dont les grains s'accumulent au même endroit. Il y a l'unité plus étroite des amalgames, des conglomérats d'objets divers liés ensemble, mis en contact, en adhérence, mélangés, collés les uns aux autres : tel un bloc siliceux, extrait de la carrière, où l'on distingue au premier coup d'œil plusieurs sortes de pierres.

Mais il y a une troisième espèce d'unité-multiplicité plus profonde et d'un ordre bien différent. Cette unité-là est visible partout, en n'importe quel point du monde sensible, et s'impose de prime abord à l'observation. Elle consiste dans le groupement de propriétés diverses, irréductibles, et qui cependant ne font qu'un. Le paradoxe est que leur diversité ne s'évanouit pas, qu'elles demeurent hétérogènes et que néanmoins elles forment *un seul et même être, indivisé.* Voici, par exemple, un fragment de métal, fer ou plomb. Il a une forme et une couleur spéciales, une contexture particulière, telles dimensions ; il est froid ou chaud, etc. Ce ne sont point là de simples *aspects, variables selon le biais où l'on regarde l'objet ;* les distinctions sont réelles : la forme n'est pas la couleur, la température n'est pas la grandeur. Et néanmoins ces diversités fusionnent dans l'unité la plus étroite. Ces propriétés ne sont pas juxtaposées ou collées les unes aux autres, — comme les composants des unités complexes précédemment envisagées — elles sont distinctes, mais non divisées. Il n'y a pas la couleur à côté de la forme, ici la température

cration, soutient les autres accidents. Mais nous sommes là dans l'ordre du miracle ; et même là, saint Thomas ne pense pas que Dieu puisse investir la quantité d'un tel rôle, sans faire d'elle l'équivalent d'une substance, une quasi-substance. Voir là-dessus, à la fin du présent fascicule, Appendices IV et V.

(1) *Mét.* Γ, 4, 1007 b, 2 sq. Cf. Δ, 6, 1015 b, 21, 22 et 27 ; — 9, 1017 b, 27 etc. Voir aussi le texte transcrit plus haut page 20.

et là les dimensions. Il y a quelque chose d'unique, qui est *à la fois* coloré, figuré, étendu, lourd, froid ou chaud, etc. — Dans l'expérience interne le même genre d'unité-multiplicité est encore plus manifeste. Un sujet unique, simultanément, exerce des actes ou subit des impressions variées : j'éprouve des sensations au moment où je médite ; en marchant je parle, mes yeux aperçoivent le paysage ou la rue, j'entends, je frôle les passants, etc[1].

Ce sont là des constatations absolument premières, irrécusables, indépendantes de toute hypothèse sur les origines ou les causes, de toute explication scientifique ou philosophique. C'est dans l'*expérience même* que ces unités complexes s'imposent à moi : *par une intuition indivisible* je saisis du même coup la multiplicité et l'unité. En d'autres termes, je perçois immédiatement la présence d'un sujet unique en ses caractères divers[2].

La multiplicité, la diversité, qui m'est donnée n'est pas une collection de petits êtres adhérents à un être principal, comme des pains à cacheter multicolores collés sur une feuille de papier. Bien que cette multiplicité procède — comme nous le verrons — d'une unité foncière, ce n'est pas à la façon de plantes variées sortant d'un terrain commun. Toutes ces descriptions sont la caricature de l'expérience, *parce qu'elles introduisent des êtres complets en eux-mêmes, qui forcément n'en feront jamais un seul.* Les caractères multiples et divers que j'observe ne sont pas des êtres, mais des manières d'être, pas des choses, mais les propriétés de quelque chose, pas un assemblage, mais une unité.

b) En réfléchissant sur ces expériences, en essayant de traduire ce donné en concepts, je vois qu'il n'est pas possible d'expliquer un tel genre d'unité sans aboutir aux notions de substance et d'accident.

En effet, les caractères en question, répétons-le, sont hété-

(1) Que nous expérimentions ainsi le multiple dans l'un, c'est *un fait* que personne ne peut nier. Le *comment* de ces expériences ressortit à la psychologie. Disons seulement qu'en ce qui regarde l'expérience extérieure, le moi qui la fait a conscience d'être *un* en ses divers organes et facultés de connaître le concret sensible. Or parmi ces facultés, il y en a qui guident et contrôlent l'exercice des autres : en particulier, la vue. Ainsi se fait, par exemple, l'identification de la surface colorée et de la surface résistante : je suis bien sûr que la rugosité de cette pierre que je palpe appartient à la même surface grise et rose que perçoit mon œil, parce que je vois ma main s'y porter. Quand je goûte ou flaire un fruit, je sais de la même façon où et à quoi s'appliquent mes organes d'olfaction ou de gustation.

(2) Même remarque que p. 18 note 1. — Aristote dit que certaines sciences — les sciences physiques — saisissent l'essence (τὸ τί ἐστιν) et la *substance* (οὐσία) de l'objet qu'elles étudient, par des sensations (αἰσθήσει) suivies d'induction (ἐπαγωγῇ), sans *démontrer* ni l'une ni l'autre. *Mét.*, E, 1, 1025 b, 10 à 15. (Cf. K, 7, 1064 a, 7 sq., dont le sens est un peu différent, selon Ross., I, p. 352).

rogènes, irréductibles. Ils ne se contiennent pas mutuellement, ne se déduisent pas les uns des autres, ne s'affectent pas les uns les autres, ne subsistent pas les uns dans les autres[1] ; même réunis, ils ne fusionnent pas. Il faut donc que leur coïncidence, leur coexistence, leur unité tienne à autre chose qu'eux. Ils requièrent, de toute nécessité, une cause qui les unisse *en elle :* non pas une influence qui pèse sur eux du dehors, pour les forcer à se rencontrer, mais un principe intrinsèque d'unité qui les pénètre par le dedans, se trouve présent en eux et les ramène à soi, en leur communiquant sa propre unité — puisqu'ils apparaissent comme les états, les caractères d'un seul et même être. Ne confondons pas la cause *efficiente* — celle qui produit l'effet et en reste distincte — avec la cause intérieure qui en fait partie intégrante. C'est de la seconde qu'il s'agit : elle est absolument nécessaire ici. Il y a des façades, des semblants d'unité : purs agrégats qui ne portent pas en eux-mêmes leur raison d'être, dont les éléments restent indifférents à s'unir comme à se disperser. Rien n'est vraiment un que grâce à un principe intérieur d'unité, et l'unité est d'autant plus étroite et plus indissoluble que ce principe est lui-même plus fort et plus efficace[2]. Une cause extrinsèque et Dieu même ne peuvent rien *unifier* en vérité, qu'en *créant de l'unité dans l'être,* qu'en plaçant en lui une raison intérieure d'unité.

On trouvera peut-être que nous insistons beaucoup sur une chose simple. C'est que bien des esprits, habitués à penser arithmétiquement ou géométriquement, sont rebelles à la notion de ce genre d'unité que forment les accidents et la substance. Ils sont incapables de concevoir une unité complexe autrement que comme la juxtaposition ou la mise en rapport d'unités parfaites et homogènes ; pour eux, toute composition est une addition... La Nature est moins simple et moins uniforme.

(1) Cf. ci-dessus, p. 25, 26.
(2) Cf. Aristote, *Mét.*, H 6, 1045 a, 8 sq. Saint Thomas, *Mét.*, VIII, 5.

C. — LES POSITIONS ADVERSES

1° A l'opposé de la doctrine substantialiste d'Aristote et de saint Thomas, nous rencontrons d'abord la vieille objection positiviste, d'ailleurs assez démodée de nos jours. Nous la prendrons chez Taine, qui n'est pas un bien grand philosophe, mais qui a le mérite de formuler très clairement — dans des ouvrages très lus et dont l'influence a été large — la négation que nous combattons. A ses yeux, les substances ne sont que des « entités verbales,... êtres métaphysiques, purs fantômes qui s'évanouissent dès qu'on examine scrupuleusement le sens des mots »[1]. On connaît son célèbre argument de « la planche », destiné à ruiner la conception du moi-substance. « Pour mieux connaître une longue planche, dit-il, [on] la divise en triangles, en losanges, en carrés, tous marqués à la craie. La planche reste une et continue... ; elle équivaut à la série de ses morceaux ; eux ôtés, elle ne serait plus rien ; ils la constituent. De la même façon, le moi demeure un et continu... ; il n'est divisé en événements que pour l'observation ; et cependant il équivaut à la série de ses événements ; eux ôtés, il ne serait plus rien ; ils le constituent... De même que la planche n'est que la série continue de ses divisions successives, de même le moi n'est que la trame continue de ses événements successifs »[2].

Admirable pétition de principe ! Il s'agit de prouver qu'on peut se passer de la substance, que la succession des faits se suffit, sans elle. Pour y arriver, Taine commence par *introduire la substance dans les faits mêmes*. Il se donne « la planche une et continue » qui se retrouve en toutes ses parties dessinées à la craie ; il se donne le « moi un et continu » présent dans « la trame continue de ses événements successifs ». Et il conclut sans peine que la planche n'existe pas *en dehors* de ses parties, ni le moi *à part* de ses événements. Qui le nie ? La question n'est pas là. Il fallait prouver que, la substance éliminée, la continuité,

(1) *De l'Intelligence*, I, 339, 344.
(2) *de l'Intelligence*. Tome I, p. 344, 345. Taine ne combat directement que l'existence de la substance psychologique : le moi, parce que son positivisme se double, comme celui de son maître, Stuart Mill, d'un subjectivisme. Les substances matérielles sont jugées inexistantes à un double titre, irréelles, si l'on peut dire, au second degré. D'abord parce que les événements qui seraient censés se produire en elles, ne supposeraient aucune substance sous-jacente ; et deuxièmement parce que ces événements eux-mêmes n'existeraient point hors des sensations. Les corps ne sont que « des possibilités de sensations ». *Ibid.*, tome II, 90 à 105.

l'unité subsistent dans les faits. A la substance qui fournit une cause réelle de cette unité et continuité, Taine substitue des mots : « la particularité (*sic !*) qu'a un fait d'être constamment suivi par un autre »[1]. Le positivisme, simple collecteur de faits, n'*explique* rien. Au vrai, ce n'est pas une philosophie.

2° Plus récente et très actuelle est la conception purement mathématique de l'Univers, adoptée par certains savants et quelques philosophes. La voici.

Dans le monde à la surface duquel se joue le sens commun, le physicien découvre une carcasse mathématique, des rapports, des « fonctions » que seule la rigueur algébrique peut exprimer. Et c'est là, sans conteste, une acquisition de richesses scientifiques inappréciables. Mais éblouis par ces richesses, beaucoup n'ont plus d'yeux pour le reste. Tout ce qui ne peut se mettre en équation, tout ce qui résiste à la mesure et ne se laisse pas couler dans les formules mathématiques est laissé de côté, non avenu, voire considéré comme inexistant.

D'abord, la substance une, sujet solide et durable de déterminations et de relations diverses, est tenue, conformément à la vieille tradition du positivisme comtien, pour une création de l'esprit, inutile et fallacieuse. Des qualités sensibles on ne retient que l'aspect mesurable. « En acoustique, en optique, en chaleur, dit Max Planck, les sensations spécifiquement différentes qui correspondent à chacun de ces termes, sont justement ce qui a été éliminé... Le ton [sonore] et la couleur sont définies aujourd'hui par un nombre de vibrations ou une longueur d'onde »[2]. En un ouvrage bourré de considérations philosophiques, le grand savant expose, avec une remarquable netteté, cette conception de l'univers. M. Bachelard, nous l'avons vu[3], pousse l'épuration d'une façon plus radicale et plus systématique, mais il est intéressant de connaître la raison spécieuse par laquelle il justifie son effort. Essayer, dit-il, d'exprimer les phénomènes de la microphysique par des images empruntées à l'expérience sensible — corpuscule et onde — conduit logiquement à une impasse. Car ces images sont discordantes, inconciliables. Mais les mathématiques, situées par nature au-delà des représentations sensibles, et qui spéculent, par exemple, sur un espace à plus de trois dimensions, n'éprouvent aucune difficulté à exprimer cet état de choses. Elles construisent des formules algébriques, ensemble de fonctions, de purs rapports, où les aspects discordants du réel trouvent leurs symboles. « Nous

(1) *Op. cit.*, I, p. 342.
(2) Max Planck, *Initiations à la Physique*, p. 10. — E. Meyerson lui-même, cependant critique clairvoyant des procédés scientifiques, déclare sans ambages « absurde » la croyance à l'objectivité des qualités sensibles.
(3) Prolégomènes, p. 76, 77.

ne sommes pas capables, dit M. Bachelard, de descendre par l'imagination plus bas que la sensation... L'imagination ne suit pas la pente mathématique. *Nous ne pouvons plus penser que mathématiquement ;* du fait même de la défaillance de l'imagination sensible, nous passons donc sur le plan de la pensée pure où les objets n'ont de réalité que dans leurs relations »[1]. Les atomes ne sont plus des « corps chimiques », mais des « corps arithmétiques »[2] : « l'objet se mathématise »[3]. « Les deux images *corpuscules* et *ondes* n'arrivent pas vraiment à se rejoindre. Elles ne sont claires que si elles sont isolées. Elles doivent en somme rester, l'une et l'autre, des images et ne pas prétendre représenter des réalités profondes ». Nous devons « nous exercer à penser l'une par l'autre aussi bien qu'à limiter l'une par l'autre »[4] : gymnastique difficile, parce que « les habitudes psychologiques anciennes enlèvent la souplesse nécessaire à une pensée en accord absolu avec la science contemporaine »[5].

Le même auteur écrit encore : « L'étude de la microénergétique nous paraît conduire à une *dématérialisation du matérialisme* », c'est-à-dire à dépouiller le phénomène physique de toute masse solide et substantielle, de toute forme sensible imaginable, pour le réduire à une rencontre de relations. « Un moment viendra où nous pourrons parler d'une configuration abstraite, d'une configuration sans figure ; [on ne verra plus que] la structure abstraite des groupes. On sera là dans ce domaine de l'abstrait coordonné qui donne la primauté à la relation sur l'être... »[6].

Pour apprécier, au point de vue philosophique, ce « nouvel esprit scientifique », quelques brèves remarques suffiront.

D'abord, en microphysique ce n'est pas l'imagination seule mais aussi l'intelligence même, « la pensée pure », qui se trouvent écartelées entre deux représentations antagonistes. Il y a une *idée* du corps et une *idée* du mouvement : idées issues sans doute, comme toutes les autres, de la sensation, mais qui, pas plus que les images correspondantes, ne sauraient s'amalgamer. Le conflit est intellectuel.

Il est encore exacerbé par les procédés de dissociation, disons

(1) *Le nouvel esprit scientifique* p. 132. Cette idée de l'objet réduit à un «nœud de relations », à une interférence d'« ondes » a d'abord été émise par les philosophes du mobilisme universel : Bergson, Le Roy. C'est à eux que M. Bachelard l'emprunte. (PROLÉGOMÈNES, p. 76). Elle leur sert à effacer la pluralité des objets et l'individualité de chacun d'eux. Nous l'examinons plus loin à ce nouveau point de vue, p. 38 sq.
(2) *Op. cit.*, p. 80.
(3) P. 82.
(4) P. 91.
(5) P. 89.
(6) P. 67. Les italiques sont de l'auteur.

mieux, de dissection, avec lesquels sont traités ses éléments. Mettre d'un côté le corps et de l'autre le mouvement sans corps, supprimer le premier sous prétexte d'*épurer* le second, est, nous l'avons vu, une entreprise à laquelle échouent, non seulement l'imagination, mais toute pensée qui ne se pipe pas elle-même, quelque « exercice », quelque « pédagogie », quelque « éducation négative »[1] — qu'on lui impose. Que l'on passe alternativement de l'une à l'autre idée, soit ; mais — nous sommes ici d'accord avec M. Bachelard — que l'on n'essaie pas entre elles un accouplement monstrueux qui serait censé exprimer « les réalités profondes ». Elles ne sont point pour autant dépourvues d'utilité, de signification par rapport à ces réalités : elles les expriment imparfaitement, de façons respectivement unilatérales ; en elles nous tenons les deux bouts d'une chaîne dont les maillons intermédiaires nous échappent.

Faut-il donc alors, comme le propose M. Bachelard, faire un acte de « foi dans le réalisme algébrique »[2], et reporter notre confiance déçue sur des équations, comme sur l'expression la plus véridique de la réalité ? Nous ne le pensons pas. D'abord, si elles intègrent en leurs symboles les termes de l'antinomie, elles ne la dissolvent pas. Comment le pourraient-elles ? Elles ne sont, ni plus ni moins que les images et les idées disparates, des représentations partielles et ce serait une présomption bien grande de croire étreindre en elles l'ultime fond du réel. Elles en représentent certains aspects, et cela suffit à légitimer leur emploi.

D'ailleurs, il faut en convenir, on ne nous en surfait pas la valeur. La mathématisation *actuelle* ne saurait être, on nous en prévient, la figuration définitive et invariable du réel. Elle est sujette à d'incessantes et interminables corrections, à mesure que des expériences nouvelles forcent à y introduire de nouveaux termes, à en effacer d'autres, voire à renverser de fond en comble ses perspectives. Elle ne sort pas du courant de l'évolution qui emporte tout en ce monde. « ...Dans l'intervalle qui sépare l'évanouissement d'un objet scientifique et la constitution d'une nouvelle réalité, il y a place pour une *pensée non réaliste, pour une pensée se faisant un appui de son mouvement.* Instant éphémère, dira-t-on, qui ne peut guère compter quand on le compare aux périodes de science acquise, assise, expliquée, enseignée. C'est pourtant là, sur ce bref instant, qu'on doit saisir l'inflexion décisive de la pensée scientifique... son dynamisme et sa dialectique »[3].

(1) *Op. cit.*, p. 92, 93.
(2) *Ibid.*, p. 140.
(3) *Ibid.*, p. 133. Les italiques sont de nous.

Soit. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre la réfutation, maintes fois faite ailleurs, de la thèse qui affirme le caractère essentiellement provisoire de toute connaissance humaine[1]. Mais provisoires ou non, les formules mathématiques prises comme expression du réel, souffrent d'une lacune énorme qui leur est congénitale. N'exprimant que des rapports et des fonctions, si l'on s'y tient, elles *désubstantialisent* le réel. Que l'on s'en serve exclusivement dans l'enceinte circonscrite des sciences exactes, à la bonne heure, mais que l'on n'érige pas cette exclusion méthodologique en vérité philosophique. La notion de substance, nous l'avons montré, est nécessaire pour simplement concevoir et penser sans contradiction le réel. Et ceux-là même qui la repoussent théoriquement en font plus ou moins consciemment un usage perpétuel, fût-ce dans leurs spéculations philosophiques.

De même, par nature, les mathématiques excluent de leur objet la qualité. Pour le mathématicien la qualité est « l'irrationnel », et s'il se met à philosopher, il la supprime, à ce titre, des éléments de l'univers[2]. De quel droit ? La qualité ne nous est pas moins imposée que les rapports quantitatifs, par l'expérience sensible, fondement avoué et indispensable de toute construction scientifique comme de toute philosophie de la Nature. Elle doit donc trouver place dans une explication totale du Cosmos. Une traduction du réel, abstraction faite de ses qualités, est certainement incomplète et, si elle les nie, certainement fausse.

Au point de vue philosophique, une représentation purement mathématique du monde ne saurait donc nous satisfaire. Dépouillé de ses qualités, vidé de sa substance, le monde prend un *aspect fantomatique.* « La vie sensible, dit le philosophe anglais F. H. Bradley, la chaleur et la couleur, l'odeur et les sons, sans tout cela [ajoutons : sans la solidité substantielle], la Nature n'est qu'une fiction intellectuelle »[3]. Un système d'équations, un squelette mathématique, un impalpable réseau de fonctions et de rapports, sans sujet ni matière, ce n'est assurément pas le monde réel.

(1) Voir, ci-dessus p. 11, 12 et notre livre *Immanence,* 2e partie, ch. 2.

(2) Bergson, au contraire, construit toute sa philosophie sur la qualité, seule réelle à ses yeux, et exclut de la réalité tous les éléments quantitatifs, mathématiques. Cf. Appendice VI. Excès inverse.

(3) *Appearance and reality,* p. 493.

SECTION III

IL Y A PLUSIEURS SUBSTANCES

Que la nature ne soit pas uniforme, qu'il y ait en elle multiplicité, variété, distinctions et différences, oppositions et luttes, c'est ce qui est évident au premier coup d'œil. Nous l'avons marqué dans nos *Prolégomènes*[1]. Maintenant nous allons dépasser ce point de vue superficiel et montrer que cette diversité repose en dernière analyse sur une pluralité de substances[2].

PREMIERE PARTIE : EXPOSE ET PREUVES DE LA DOCTRINE

a) Les conclusions de la Section précédente nous ont conduit tout près de celles que nous cherchons. L'unité complexe formée par des accidents divers, disions-nous, ne trouve sa raison suffisante que dans l'unité de la substance qui les embrasse et les contient. Or le monde nous offre *plusieurs* unités de ce genre, irréductibles entre elles. Il comprend donc *plusieurs substances*. Pourquoi ne suffit-il pas ici d'une seule substance, étoffe unique sur laquelle les divers groupes d'accidents dessineraient des broderies variées ? — Parce que nous cherchons la cause de la *pluralité*, de la *diversité* de ces groupes, et que l'*uniformité* d'une substance *unique* ne la fournit évidemment pas. Autant il y a d'unités, autant il nous faut de raisons d'unité.

(1) P. 23 à 25.

(2) A propos du mouvement spontané, caractéristique des êtres naturels, Aristote écrit : « Il est manifeste qu'il existe beaucoup d'êtres de ce genre ». (Texte cité *Prolégomènes*, p. 25). Mais que ces êtres soient précisément des substances, multiples et distinctes de leurs accidents, cela reste à établir par un raisonnement élémentaire, à peine distinct d'une analyse du donné, et qui consiste surtout à réfuter les fausses interprétations de ce donné. Aristote lui-même esquisse l'argument en ces termes : « Toutes ces choses [les êtres naturels] sont substance (οὐσία) ; car ils constituent un sujet, et *la nature* [*des êtres*] *réside toujours dans un sujet* » (*Phys.*, II, 1, 192 b, 33). Commentant ce chapitre, saint Thomas écrit : « sed quid sit uniuscujusque rei natura vel quod principium motus non est manifestum » (I. 1). Cette remarque s'applique non pas seulement au caractère spécifique du principe en question, mais aussi et d'abord à son caractère substantiel. On sait en effet, que, pour nos auteurs, la « forme » est le principe premier du mouvement : « illud enim quo primo aliquid operatur est forma ejus », Ia, 76, 1), et que cette forme est un principe substantiel.

b) Nous l'avons vu : les accidents unis que la perception nous fait connaître n'ont pas d'individualité propre ; en chaque cas ils apparaissent fondus dans l'unité d'un seul être : *accidentis esse est inesse*. Le spectacle qu'ils nous donnent n'est pas comparable à celui d'un kaléidoscope, où des morceaux de verre coloré, indépendants les uns des autres, indifférents à se grouper d'une façon ou d'une autre, forment diverses figures selon le mouvement imprimé à l'appareil. Ce ne sont pas des *atomes de nature* qu'un tourbillon de hasard emporterait, dissocierait sans frein ni règle, sur un terrain et dans un milieu neutre. Les accidents en question appartiennent à des forces qui se les attachent et par là les lient entre eux, à des centres d'unité qui les revendiquent impérieusement. Sous eux, il y a sans doute (nous le démontrerons), mais il n'y a pas seulement, un terrain uniforme qui les porte ; il y a, mais il n'y a pas seulement, une matière amorphe, plastique et docile à toutes les modifications. Il y a en outre, établis sur et dans cette matière, des cadres spéciaux plus ou moins résistants et tenaces, où se rangent les divers caractères, des directions inévitables selon lesquelles ils s'ordonnent. C'est là ce qu'Aristote et saint Thomas appellent les « *formes substantielles* »[1]. Dans l'interprétation du donné il est bien difficile de se passer de cette conception : elle traduit simplement ce que l'observation nous impose.

Mais ajournons cette conclusion. Quoi qu'il en soit, de quelque façon qu'on explique leur constitution intime, il existe au sein de la Nature plusieurs centres bien définis où se rencontrent, s'agglutinent et fusionnent, non point des accidents quelconques, mais des accidents très spéciaux ; il existe dans la Nature plusieurs unités d'un aspect si accusé qu'il est impossible de les confondre.

Les accidents naturels ne sont pas également, uniformément indifférents les uns envers les autres. Au contraire, ils présentent des affinités particulières, bien spécifiées, et des antipathies non moins vives. « Avant tout, dit Aristote, il faut admettre que de tous les êtres aucun n'est de nature à faire ou à subir n'importe quoi de n'importe qui »[2]. Les caractères en question ne se lient pas avec n'importe lequel de leurs semblables, ni de la même façon avec tous ceux auxquels ils se lient. Les connexions sont d'espèces radicalement différentes : certaines liaisons apparaissent indissolubles, d'autres occasionnelles et transitoires. Dans les groupes qu'ils forment, tous ces caractères ne sont pas situés au même niveau. Il y en a qui ne tiennent pas solidement à l'ensemble : ils peuvent être là ou manquer sans que l'ensemble se

(1) Cf. ci-dessous, ch. II.
(2) *Phys.*, I, 5, 188 a, 31 sq.

disloque, sans que son unité, son ordre intérieur soient modifiés. Il y en a d'autres au contraire qui ne changent jamais seuls : quand ils disparaissent, tout se détraque, l'ensemble est désaxé, désorganisé, comme si une vis d'assemblage était tombée. Si certains caractères subsistent alors, ils prennent, dans le nouvel ensemble, une physionomie nouvelle, originale ; ils se présentent sous un éclairage et dans un agencement nouveau, comme si l'être avait été totalement refondu, coulé dans une forme inédite, redistribué et rebâti selon un plan différent. Par exemple, la constitution de l'homme, du bœuf, du cheval demeurant inchangée, des mouvements, des attitudes, des colorations diverses peuvent affecter successivement ces êtres : cela est sans importance pour l'ensemble, n'a sur lui aucune influence. Au contraire, qu'une tête de bœuf apparaisse quelque part, ce trait n'ira jamais seul : l'animal qui la porte ne sera pas homme ou cheval pour tout le reste : il sera totalement un autre animal. Nous trouvons donc, dans la Nature, des organisations stables, des structures définies, qui ne se modifient pas à tout événement qui les atteint.

c) Ce n'est pas tout. Quand les changements du premier genre se produisent, le trait nouveau qui en remplace un autre ou se surajoute aux anciens ne vient pas se poser purement et simplement à côté d'eux. L'événement a une tout autre allure : ce qui arrive est *assimilé* par ce qui préexistait. Une réalité déjà définie et permanente attire à soi, capte et domine la nouvelle venue. Quand, par exemple, un homme change d'attitude ou de couleur, c'est lui qui reçoit et supporte les déterminations nouvelles : il les accueille en son propre fonds, s'enrichit ou s'appauvrit, ou se modifie en elles. On ne peut renverser ce rapport. Ce qui apparaît, ce qui nous est donné, ce n'est pas une position en soi, un mouvement ou un arrêt, une session ou une promenade préexistantes qui ici deviendraient homme et là autre chose ; ce n'est pas une blancheur ou une rougeur errantes qui se joindraient par occasion à une figure d'homme ou à telle autre. Suppositions absurdes, fantaisies saugrenues, qui donnent le démenti à l'expérience. C'est l'homme, une fois constitué et demeurant ce qu'il est qui prend diverses colorations, se met en marche ou s'arrête.

d) Les unités-complexes auxquelles nous avons affaire ne sont donc pas inactives, « statiques », engourdies dans un repos éternel. Bien au contraire : ce sont des *unités-forces*. A leur pouvoir d'assimilation intérieure correspond un pouvoir d'action au dehors : l'un ne saurait exister sans l'autre. Aussi, dans l'univers, l'action et la réaction sont-elles incessantes. Chaque être porte en soi un aiguillon qui est sa nature même et qui le pousse à s'étendre, à s'augmenter, à modifier par son influence tout ce

qui se trouve à sa portée. Alors des oppositions, des rivalités, des hostilités éclatent de toutes parts. La Nature est le théâtre de luttes et de conflits perpétuels. Chaque être dispute à ses voisins le terrain commun de la matière et les éléments déjà spécifiés qui s'y trouvent ; il s'efforce de s'établir à la place de *l'autre,* et d'abord de le démolir à son profit pour s'engraisser de ses dépouilles. Ceci n'est pas vrai des seuls vivants, mais de tous, aussi bien des minéraux et des espèces chimiques que des animaux et des plantes : plus générale que « la lutte pour la vie » est *la lutte pour l'existence.* Tel est le spectacle que l'expérience, aussi bien vulgaire que scientifique, nous oblige à apercevoir.

Or, dans ces activités toujours en jeu, diverses, opposées, contraires, ennemies, se marque plus fortement que jamais l'irréductible diversité des unités naturelles que nous étudions.

e) En vain donc objecterait-on ici qu'elles peuvent se dissoudre. C'est leur condition même ! Rien ici-bas ne possède l'éternité. Mais de ce que ces ensembles ne sont pas éternels, il ne s'ensuit pas qu'ils n'aient aucune *consistance intérieure, aucune fixité propre.* Le contraire ressort de tout ce que nous avons observé en eux. Leur pouvoir de résistance est limité, mais il est réel. Des forces supérieures peuvent les briser, mais dans la lutte pour l'existence, ils ont des armes efficaces et savent s'en servir.

Quelle est la limite de leur variabilité ? quelle élasticité, quel degré de solidité, quelles perspectives de durée offrent-ils ? Je puis ignorer d'eux tout cela et savoir cependant, de façon assurée, qu'ils existent. La réponse aux questions *particulières* relève de la compétence des diverses sciences expérimentales ; et ici, nous traitons une question *générale,* dont la solution est présupposée par toutes ces sciences : la pluralité des substances naturelles. Les deux ordres de problèmes sont absolument distincts. Seules, des enquêtes longues, variées, minutieuses, difficiles permettront parfois, — pas toujours — de résoudre les premiers, tandis qu'une expérience commune, accessible à tous, fournira les éléments de solution du second.

En effet, quiconque observe la Nature sans préjugé voit s'y dessiner la figure de l'individu concret qui ne se divise pas, ne s'émiette pas dans la diversité de ses caractères, ne fond pas dans le flux de ses changements : τόδε τι, *hoc aliquid.* Cet individu n'est pas une réalité amorphe, indécise, nuageuse, flottante : il a des traits accentués ; il constitue un domaine spécial, limité, ouvert à ceci et fermé à cela ; il est une force autonome qui sait choisir, accueillir ce qui se présente ou y résister. Tant qu'il existe, il marque une hostilité positive à certaines modi-

fications, une affinité, une harmonie préétablie à certaines autres. Pas plus que sa constitution, ses développements ne sauraient donc être indéterminés, indéfinis. Que des changements l'affectent, ils sont circonscrits d'avance par ce qu'il est. Quelle que soit la variété des événements qui l'atteindront et les surprises qu'ils nous ménagent, leurs limites, leurs proportions, leur forme générale sont marquées dans les siennes. *Tant qu'il sera là,* compte sera tenu de sa présence et son influence s'imposera. Son évolution se canalisera nécessairement dans le cadre de sa nature propre.

f) Un corollaire évident de ce qui précède est qu'il y a des *lois de la Nature,* que le *déterminisme* règne dans l'univers (sauf, comme il sera démontré en psychologie, dans les actes et les influences de la liberté). En effet, la nature de l'action dépend de la nature de l'être qui l'accomplit : elle en porte les caractères, elle en exprime partiellement l'essence. N'importe quel effet ne sort pas de n'importe quoi. Et par conséquent, aussi longtemps que dure une substance, on doit s'attendre à la voir agir et réagir de la même manière dans des circonstances identiques. Cette conviction anime et domine toute la recherche et toutes les expériences scientifiques. Ceci n'exclut pas les découvertes ni les surprises. Car, s'il y a *objectivement* des lois naturelles, il ne s'ensuit pas qu'elles nous soient toutes *connues* du premier coup. Des circonstances nouvelles, fortuites ou ménagées par l'art humain, peuvent faire jaillir à l'improviste une propriété latente jusque-là. Celle-ci s'inscrira dans le cercle substantiel, sans incohérence, sans rien démentir des *certitudes* déjà acquises, à côté des propriétés précédemment connues.

Cette question du déterminisme sera plus complètement développée en psychologie, à propos de la liberté humaine, et en métaphysique, dans le traité des causes.



Concluons. Quand on dit qu'il y a dans la Nature plusieurs substances, on ne fait qu'interpréter en toute rigueur les résultats positifs de l'expérience. L'unité, l'autonomie relative, l'organisation et la hiérarchie intérieures, l'activité spécifiée, les réactions et les résistances particulières, le pouvoir d'assimilation des ensembles de caractères que nous venons de décrire a une raison. La constitution de ces ensembles manifeste la présence d'êtres multiples, distincts, différenciés, dont ils sont simplement l'expression. Nous appelons ces êtres substances[1].

(1) Aristote (*Phys.*, I, 2 ; II, 1, 193 a, 3) et Saint Thomas (*in h. loc.*) considèrent comme évidente la pluralité des êtres naturels. Ils en font la base

DEUXIEME PARTIE : LES POSITIONS ADVERSES

§ 1 *Théories unitaires élaborées par des chimistes*

Un système sur l'unité substantielle de la réalité cosmique est né dans les laboratoires, sous l'influence de préoccupations de science pure. On le trouve exposé dans des ouvrages concernant la physique, la chimie, la radio-activité, etc., mais il implique des conclusions qui intéressent la philosophie de la Nature. La variété des corps naturels, enseigne-t-on, n'est qu'une apparence : elle tient uniquement à la diversité de position des atomes qui les composent et qui sont tous homogènes. Nul élément de spécificité différentielle, nul principe qualitatif n'intervient ici.

Sous sa forme première, cette théorie a été inventée et professée par le chimiste et médecin anglais William Prout (1785-1850), qui ramenait tout à l'atome d'hydrogène, dont la multiplication et les assemblages créerait la diversité des espèces chimiques. Depuis, après un abandon passager, ces idées ont été reprises, perfectionnées, approfondies, particularisées. L'atome d'hydrogène ne serait plus l'élément premier : lui-même serait composé d'un *électron*, sous-atome chargé d'électricité négative, et d'un *proton*, sous-atome chargé d'électricité positive. Puis on a encore divisé le proton, qui serait constitué par des entités plus élémentaires. Ces derniers détails n'ont d'ailleurs pas d'importance pour la question traitée ici.

Au point de vue philosophique, cette théorie apparaît un peu courte. En effet, elle adopte, comme allant de soi, le principe du mécanisme cartésien : à savoir que la diversité des positions dans l'espace suffit à rendre compte des variétés qualitatives. Peu importe que, chez les modernes, l'électricité, élément dynamique, remplace la morte étendue où Descartes voyait l'essence des corps ; de part et d'autre on admet le même postulat, contradictoire au fond : que l'*hétérogène* peut sortir de l'*homogène*

de la Physique, que celle-ci n'a pas à établir, car 1°, aucune science ne discute les principes sur lesquels elle se fonde ; et 2°, la négation de cette évidence, étant sophistique, peut être négligée comme toute absurdité. — Mais il faut remarquer, en sens inverse, 1°, que ce dont la Physique n'a pas à disputer, une autre partie de la philosophie — la Métaphysique — peut en connaître, et que la Physique d'Aristote (comme il est naturel à cause de la continuité des questions) contient des portions de Métaphysique ; 2°, qu'ayant écarté en principe la discussion avec les Eléates sur la multiplicité de l'être, Aristote y entre cependant parce que, dit-il, elle intéresse la Physique (*Phys.*, I, 2, 185 a, 18). Mais surtout, comme nous l'avons déjà indiqué (ci-dessus, p. 33, note 2), il convient de faire attention que la question de la multiplicité des êtres naturels n'est nullement identique à celle du *fondement substantiel de cette multiplicité*. Cette dernière question, Aristote la traite, comme il appert de plusieurs textes cités plus haut, non seulement en Métaphysique, mais en Physique. Nous avons fait comme lui.

pur et simple, abstraction faite de toute cause de différenciation spécifique. Nous avons vu, dans la *Critique de la Connaissance*, que cette réduction forcée de l'hétérogène à l'homogène mutilait et déformait arbitrairement, sous l'empire d'idées *a priori*[1], les données de l'expérience sensible. Ces gerbes, ces bouquets de qualités diverses, que nous présente la Nature, ne sont pas la répétition monotone d'une propriété identique. N'insistons pas davantage sur ce premier vice du système en question.

Il en a un autre, qui intéresse plus directement notre étude présente. Il néglige l'*unité* des êtres naturels pour s'attacher, de façon exclusive, à la *multiplicité* de leurs composants. Par exemple, on nous révèle qu'un cristal est un réseau d'atomes qui attestent leur diversité et leurs positions opposées par la manière différente dont ils diffractent les rayons X. Fort bien. Mais cela entendu, je demande ce qui fait que tous les cristaux ne sont point pareils. Le sel marin cristallise en petits cubes qui se groupent en pyramides évidées à l'intérieur ; le quartz construit de grands prismes hexagonaux, terminés par des pyramides de même forme. Evidemment, des différences aussi accentuées ont une raison, une cause, qui ne peut se trouver dans des éléments exactement semblables à eux-mêmes pour toutes les espèces de cristal, et donc indifférents à occuper telle place plutôt que telle autre. Pourquoi choisiraient-ils ici cette figure et là cette autre, s'ordonneraient-ils ici selon un certain plan et là selon un plan contraire ? En eux, nous n'avons certes pas affaire à une poussière d'éléments neutres, indifférenciés, rassemblés par occasion ou par hasard — autant dire : sans cause. Des forces divergentes traversent, pénètrent, animent cette poussière et lui imposent des orientations variées : forces non pas extérieures, mais intrinsèques, adhérentes au fond de l'être, tramées dans sa nature même. Ici, la multiplicité amorphe, indécise, est dominée et régie par l'unité déterminée. C'est pourquoi les atomes forment des touts liés, doués d'une cohésion intérieure, qui ont leurs lois organiques et les imposent à leurs ingrédients. La manière dont les composants subsistent dans le tout demeure réservée à une étude ultérieure, mais leur unité en lui ne saurait faire de doute.

Ces considérations s'appliquent *a fortiori* aux vivants, dont l'unité, l'organisation intérieure sont encore beaucoup plus manifestes que celles des corps bruts. Prenons par exemple les plantes, et écoutons ce qu'un botaniste nous en dit. « Les plantes vertes,

(1) « *Je ne reçois et ne veux recevoir* en Physique aucun principe qui ne soit reçu également en Géométrie ou dans la Mathématique ». DESCARTES, *Principia philosophiae*, II, art. 64. Le philosophe a décidé que la réalité ne comporterait aucune propriété qui ne fût concevable par une « idée claire ». c'est-à-dire pareille aux concepts mathématiques.

quelles qu'elles soient, ne disposent, les unes et les autres, que des mêmes éléments de synthèse, à savoir : le carbone, l'hydrogène, l'oxygène et l'azote, qu'elles puisent, soit dans l'atmosphère, soit dans le sol, sous forme de composés minéraux. Comment se fait-il qu'avec des éléments identiques, en utilisant la même énergie, celle du soleil, elles puissent élaborer, avec tant de précision et de simplicité, une telle variété de substances, s'il n'y a pas dans chaque être vivant un *principe directeur qui coordonne les réactions physico-chimiques et les oriente inéluctablement vers telle ou telle production ?*... La plante travaille avec une sûreté remarquable... Parmi trente substances possibles, la plante ne se trompe pas : une seule est élaborée et toujours la même... C'est au point qu'il est à peine exagéré d'affirmer que chaque plante a son chimisme propre, qu'elle est spécialisée, pour ainsi dire, dans la production de telle ou telle substance. Tellement spécialisée qu'on ne parvient pas à la faire changer, en dépit des violences qu'on lui fait subir »[1].

On a parlé d'architecture d'atomes[2]. Mais où est l'architecte ? Une architecture ne s'élève pas toute seule. La bâtisse que construit un corps naturel — brut ou vivant — n'est pas un simple rapprochement dans le lieu, dû à des causes quelconques et, par exemple, extérieures : elle enferme un principe immanent. L'architecte ici n'est pas hors de la maison : il se bâtit lui-même en elle. Le moment n'est pas venu de définir son action : nous le ferons à propos de la composition des substances et des mutations substantielles. Maintenant, une seule chose nous importe : l'unité intérieure de la bâtisse, qui est manifeste. Chacune de ces bâtisses constitue un de ces touts compacts auxquels nous avons donné le nom de substances. Et comme elles sont nombreuses et diverses, nous concluons qu'il y a plusieurs substances dans la Nature.

Les brillants et utiles travaux d'analyse, de dissection du réel auxquels se livre la science des atomes, ou *atomistique*, ne doivent point faire oublier l'unité des êtres naturels. Cette unité est aussi une donnée d'expérience, une réalité impossible à supprimer, dont la science *complète* ne saurait faire abstraction, dont elle est obligée de tenir compte. Elle n'y parviendra pas sans aboutir à la notion de substance et de substances diverses, ou à son équivalent.

(1) *Le problème de la vie. La synthèse des matières organiques*, par H. Belval, professeur à l'Institut catholique de Paris. *Etudes*, février 1935, p. 525, 526. (Les italiques sont de nous).

(2) Ce point de vue semble actuellement abandonné par les savants. (Voir *Prolégomènes*, p. 76). Mais comme il a joui longtemps de leur faveur, il est bon de voir ce qu'il valait philosophiquement comme explication des faits.

Négligeons néanmoins pour un instant les grosses substances qui s'imposent à l'expérience commune, et pénétrons, en prenant pour guides les spécialistes de l'atomistique, à l'intérieur de l'infiniment petit. Qu'y découvrons-nous ? Les mêmes caractères que nous avons notés à l'extérieur. Car les atomes aussi ont des qualités diverses, une spécificité accusée qui est leur nature propre et qui dicte tout leur comportement. Par un certain côté, ils sont peut-être semblables, mais cette pâte homogène est pétrie de bien des façons différentes et prend des aspects bien variés. L'atome de cuivre, par exemple, diffère absolument de l'atome de plomb ou de carbone : chacun exhibe des propriétés particulières, agit et réagit à sa façon. *Transportée sur le plan atomique, la question de la diversité des substances recule mais ne varie pas : les atomes, tels que les conçoit la science atomistique, sont, au vrai, — n'ayons pas peur des mots — de petites substances.* On ne craint même pas de rapprocher, à ce point de vue, l'atome brut de la cellule vivante. « Le noyau atomique, dit M. Thibaut, porte en lui des caractères beaucoup plus personnels... Il doit être regardé comme la raison d'être, le ciment du corps atomique. Il renferme en quelque sorte l'hérédité de l'atome et son avenir... », comme le noyau de la cellule vivante, « en ses chromosomes, portera l'hérédité de cette cellule ». « C'est par les propriétés spéciales de son noyau que l'atome de cuivre, par exemple, diffère de celui de plomb ou de celui du carbone »[1].

Que l'on transporte le problème plus loin encore en lui donnant pour objet les particules constitutives des atomes, ses termes resteront inchangés. Car ces particules elles-mêmes nous sont décrites comme des entités absolument diverses, rebelles à l'identification[2]. La science atomistique ne confondra jamais les protons, les neutrons, les électrons négatifs ou positifs, les particules, celles qui constituent les rayons β et γ, les rayons X et la lumière[3]. A ses yeux, chacune de ces catégories possède une individualité bien tranchée, et cette science fait précisément consister ses progrès les plus intéressants dans la découverte de nouvelles entités, irréductibles à celles que l'on connaissait déjà. Il est bien difficile de maintenir, concurremment à de telles affirmations, le principe de l'homogénéité foncière de tous les

(1) Jean Thibaut, professeur à la Faculté des Sciences de Lyon, directeur de l'Institut de Physique atomique : *Vie et transmutation des atomes* (Paris, Albin Michel, 1937, p. 26 et 29).

(2) Exemple : « Le neutron est vraiment une entité assez curieuse... A la différence de toutes les particules connues jusque là, il n'a pas de charge électrique... Il a bien d'autres propriétés singulières qui en font un des objets de recherches les plus attractifs de la physique atomique ». Thibaut, *op. cit.*, p. 32, 33.

(3) On sait que, d'après les théories scientifiques actuellement en vogue, les radiations lumineuses impliquent des projections de corpuscules.

corps[1]. S'il n'y avait en eux que de l'homogène, ils devraient être en tout exactement semblables. Du moment qu'ils ne le sont pas, il faut bien conclure qu'il y a en eux *un quelque chose* — qu'on l'appelle comme on voudra, « forme » ou autrement — qui ne se laisse pas réduire à l'homogène et d'où procèdent les diversités spécifiques[2].

§ 2. — *Une cosmologie unitaire : le bergsonisme*

Très différentes des conceptions que nous venons de critiquer apparaissent les idées cosmologiques d'Henri Bergson. Ce sont des idées, non plus scientifiques, conçues dans le laboratoire, mais hautement philosophiques, voire métaphysiques. Bergson, suivi et copieusement commenté (et prolongé) par son disciple Edouard Le Roy, a été de nos jours, en France, le principal et le plus brillant adversaire d'une philosophie pluraliste de la Nature. Selon lui, il n'y a pas, originairement et spécifiquement, de substances diverses dans le Cosmos. Il conçoit celui-ci comme une continuité fluide, de nature purement qualitative et même spirituelle en son fond, saisissable seulement par une *intuition* rare, difficile, absolument différente de nos perceptions normales et les contredisant.

(1) Comme le fait l'auteur précédemment cité.

(2) Il est à peine besoin de dire qu'en relatant les énoncés scientifiques qui précèdent, nous nous bornons au rôle de rapporteur. Nous les prenons tels qu'on nous les présente, sous bénéfice d'inventaire, et notre propos actuel se réduit à faire remarquer qu'ils supposent l'admission de substances diverses : notion tellement inévitable et indispensable que personne ne saurait logiquement s'en passer. Nous ne prétendons point faire la critique de ces énoncés et non plus y appuyer nos arguments philosophiques. Ils contiennent sans doute une bonne part d'interprétation. Par exemple, on voit, dans l'appareil de Wilson, « un chapelet de fines gouttelettes » d'eau, qui dessinent « comme un mince fil blanchâtre », et l'*on conclut* qu'un certain corpuscule, *invisible en lui-même* se déplace dans cemilieu. (Thibaut, *op. cit.*, p. 141. Cf. p. 46). Il serait donc un peu exagéré de dire qu'en cette expérience *on voit* le corpuscule et qu'on peut le photographier... Mais ceci, les spécialistes le savent beaucoup mieux que nous et ils sont les premiers intéressés à préciser la portée de leurs observations et de leurs méthodes. — D'autre part, nous ne prenons pas davantage les énoncés scientifiques pour garanties ou points de départ de nos thèses, parce que, demain peut-être, des expériences ou des théories nouvelles modifieront les points de vue de la science. La philosophie aussi bien naturelle que métaphysique, se fonde sur les principes éternels de la raison et sur des expériences de fait absolument premières, base de toute recherche intellectuelle : à quoi les découvertes les plus intéressantes et les plus fécondes *au point de vue scientifique*, ne pourraient ajouter, au bénéfice de la philosophie, que peu de chose. (Cf. *Prolégomènes*, p. 82).

On trouvera ci-dessous à la Note D1, l'exposé et la critique d'un système récent, très particulier, basé aussi sur les expériences microphysiques, que nous croyons assez peu répandu jusqu'ici, mais que l'on nous a demandé de signaler. Ce système transpose les notions de substance et d'accident, réservant la première à une entité unique, fond commun de tout l'univers purement matériel et ne voyant dans les êtres cosmiques, apparemment distincts, que les accidents de cette substance.

Pour achever la démonstration de notre doctrine aristotélicienne et thomiste, nous devrions donc maintenant aborder la discussion de ce que le bergsonisme y oppose. Mais, pour démonter ce grand appareil philosophique et en faire ressortir les défauts intrinsèques, il faudrait nous livrer à de tels développements que notre exposé du thomisme en serait interrompu pour longtemps et lourdement surchargé. C'est pourquoi nous en renvoyons l'étude approfondie et que nous voudrions exhaustive, à un Appendice spécial[1] où ceux que les objections bergsoniennes auraient touchés voudront bien se reporter. Ce long *excursus* n'est d'ailleurs pas indispensable pour l'intellection des pages qui suivent, dont la lecture pourra donc être continuée sans interruption par ceux qui cherchent seulement ici un exposé des vues philosophiques d'Aristote et de saint Thomas sur la Nature.

N.-B. — Les philosophies monistes ou panthéistes affirment aussi l'unité substantielle de tout le réel. Mais elles le font pour des raisons métaphysiques *a priori* — en partant, par exemple, de l'idée d'être — et non pour des raisons d'expérience et d'induction. C'est pourquoi leur réfutation ne relève pas de la philosophie de la Nature. Au surplus, la Substance unique du monisme ou du panthéisme ne supplante pas purement et simplement les substances particulières : elles les incorpore plutôt comme ses modes, ses moments, ses réalisations, ses émanations. Les systèmes en question ne visent nullement à supprimer les certitudes physiques : ils se développent sur un autre plan. Leurs raisonnements ne sauraient donc faire échec aux démonstrations de la philosophie naturelle, en vertu desquelles il demeure acquis que l'univers contient plusieurs substances. Ceux qui prétendent donner comme doublure aux substances cosmiques une Substance unique auront seulement à s'expliquer sur le genre de réalité qu'ils accordent à celles-ci et à montrer, par exemple, que la contenance en une seule Substance de propriétés qui s'excluent n'implique pas contradiction.

(1) Appendice VI, étude et critique générales. Voir aussi Appendices VII et VIII portant sur des points spéciaux de la doctrine.

Section IV

ÉLUCIDATION COMPLÈTE DES NOTIONS DE SUBSTANCE ET D'ACCIDENT

L'existence distincte de la substance et des accidents étant établie, il nous reste à creuser, à élucider, avec une précision scolastique, les notions ainsi acquises. Ici, nous rencontrerons saint Thomas plus fréquemment qu'Aristote, et nous aurons ainsi l'occasion de remarquer comment il le prolonge et l'approfondit : nous le verrons s'emparer des vérités primordiales énoncées par le philosophe, les fouiller, les éclaircir et les pousser à leurs dernières conséquences.

Pour élucider complètement les notions dont il s'agit, il est nécessaire de rappeler d'abord comment elles se forment.

§ 1 *COMMENT NOUS CONNAISSONS LA SUBSTANCE*

La substance et les accidents — nous le savons — ne sont pas des réalités situées dans des régions séparées ; elles forment un tout : c'est un même être qui possède les caractères substantiels et les caractères accidentels.

1° Notre connaissance première et originelle de la substance ne brise pas, n'analyse même pas cette unité. Une même et indissoluble intuition nous livre l'être déterminé, la substance avec ses accidents. C'est, comme le dit Aristote au début de la *Physique*, un mélange, une mixture, « τὰ συγκεχυμένα », où notre intelligence démêlera plus tard des éléments et des principes divers[1]. Pour cette intuition première, la substance n'est rien de plus que *ce qui est là*, tel quel, avec ses caractères multiples.

2° Quant aux conceptions de la substance, considérée comme distincte des accidents, il y en a deux, échelonnées sur des plans

(1) I, 1, 184 a, 22 sq. Aristote parle là, en particulier, de l'expérience sensible, mais ce qu'il dit vaut pour toute espèce d'expérience.

plus ou moins proches de l'expérience. *a*) D'abord la connaissance *confuse*. On pense simplement à *quelque chose d'autre que les accidents*, à un sujet quelconque dont ils sont les états, les déterminations. Cette notion confuse ne provient pas du raisonnement, mais d'une simple *analyse* des données expérimentales, et elle est antérieure à toute déduction. A ce stade, la substance est pour l'esprit, proprement et exclusivement, *l'être vague, la chose qui* a telles propriétés, tel aspect : par exemple, qui se meut ou se repose[1]. *b*) Plus tard naîtra la conception tout à fait *distincte*. En partant de ce qu'une substance manifeste ainsi d'elle-même dans les accidents, nous *conclurons* qu'elle possède tels caractères propres, telles virtualités profondes. Cela sera légitime, indispensable pour la penser sans contradiction, de façon précise et cohérente.

Mais nous ne pouvons arriver à dessiner une substance en cette figure achevée, sous ces traits dégagés et précis, sans l'aide du raisonnement. Il s'agit maintenant de la notion élaborée à laquelle convient par excellence la formule si souvent répétée par saint Thomas : « forma substantialis... est perceptibilis... solo intellectu »[2]. Elle ne procède pas d'une simple intuition abstractive, lisant directement l'essence substantielle dans ses expressions accidentelles ; elle ne naît pas non plus d'une facile analyse des données expérimentales, mais d'une laborieuse recherche. Par exemple, au sujet de la connaissance que l'âme a d'elle-même, saint Thomas en distingue expressément deux espèces : la première, à laquelle suffit « la présence de l'âme », se manifestant à elle-même dans ses actes ; la seconde, qui « demande une soigneuse et pénétrante étude : *requiritur diligens et subtilis inquisitio* », et à laquelle tous ne parviennent pas : « multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt[3].

Il y a une grande distance entre connaître distinctement telle substance au point de pouvoir la définir, la caractériser par ses traits spécifiques, — et la toucher expérimentalement dans le bloc indistinct qu'elle forme avec ses accidents. Et il y a encore une grande distance entre la connaissance intellectuelle rudimentaire, qui voit uniquement dans la substance le principe foncier

(1) La science du langage témoigne dans ce sens. Pour désigner les objets, l'homme a d'abord fait appel à leurs caractères les plus saillants : le soleil, c'est « le brillant ou le brûlant », la terre, c'est « la sèche » (tersa). Dans le langage populaire actuel, il en va encore de même : la mort personnifiée, c'est « la Camarde » ; la mer, c'est « la grande bleue ». Qu'est-ce à dire sinon que l'on conçoit, de façon indéterminée, des « choses », des « je ne sais quoi », qui ont les caractères en question : *ce qui* brille, *ce qui* est sec, etc.

(2) *De Generatione et Corruptione*, I, 8. Voir d'autres textes dans notre *Critique de la Connaissance*, p. 354, note 1.

(3) Ia, 87, 1.

et le support des déterminations diverses — et la connaissance intellectuelle terminale qui, après bien des observations et analyses, bien des comparaisons et réflexions, arrive à différencier explicitement une substance, à en construire la définition, plus ou moins parfaite d'ailleurs[1].

A propos de ces distinctions, on peut se demander si la substance matérielle doit être rangée parmi les « sensibles par accident ». Ceux-ci, rappelons-le, sont des données *non sensibles en elles-mêmes*, mais unies à la donnée sensible dans la réalité comme dans la connaissance. En même temps qu'il perçoit, par ses sens, le sensible propre ou commun, le sujet connaît, par d'autres facultés, le sensible par accident[2]. Par exemple, dit Aristote, en voyant un objet blanc, je vois le fils de Diarès ou de Cléon, car « ce blanc » est, en fait, le fils de l'un ou de l'autre, mais je ne les perçois pas *comme tels* par mes sens[3]. — Pour répondre à la question posée, reportons-nous aux différentes manières de connaître la substance, indiquées ci-dessus. Evidemment ni la dernière ni l'avant-dernière ne sont le fait des facultés sensibles. C'est l'intelligence qui, par l'analyse et le raisonnement, découvre les caractères spécifiques d'une substance matérielle et même sa simple distinction d'avec les accidents. En ce sens, saint Thomas écrit que « la forme substantielle n'est sensible que par accident »[4], « perceptible par la seule intelligence » ; pour la bonne raison qu'elle n'affecte point les sens immédiatement et par elle-même, comme le font les formes accidentelles, le chaud, le froid, etc.[5] Mais dans l'intuition originelle qui sert de base et de matière aux opérations intellectuelles, la substance est déjà saisie, et non pas comme un sensible par accident. Elle fait partie du sensible propre ou commun. C'est elle-même qui, en tant que colorée, étendue, etc., affecte le sens. Prenons garde que la forme substantielle qui représente l'élément spécifique, comme distinct de la matière[6] est un objet de connaissance fort différent de la substance concrète, qui s'offre au sens avec sa matière et tous ses accidents. Quand saint Thomas nous dit que la connaissance des accidents est le chemin de la connaissance de la substance[7], il ne faut pas comprendre qu'il y ait d'abord une donnée connue d'où la substance serait *absente*, où les accidents se montreraient seuls à l'état pur, isolés de tout sujet ; et ensuite, une autre connaissance à laquelle se révélerait la substance *présente* sous les accidents. Cette révélation subite, sans cause, sans racines dans l'expérience première, serait inexplicable, et les analyses, les raisonnements dont nous avons parlé, impossibles. L'accident, en effet, n'a pas de réalité indépendante :

(1) Nous avons traité de cette dernière espèce de connaissance dans la *Critique*, p. 253 à 258.
(2) Voir là dessus notre *Critique de la Connaissance*, p. 49 à 51.
(3) *De l'Ame*, II, 6, 418 a, 20 ; III, 1, 425 a, 24. SAINT THOMAS, II, l. 13 ; III, l. 1.
(4) *Mét.*, VII, l. 2.
(5) *De Gener.*, I, 8.
(6) *Mét.*, *loc. cit.*
(7) Voir textes cités ci-dessous, p. 48.

accidentis esse est inesse ; accidens proprie *non est sed eo aliquid est*. Il ne peut être saisi que là où il est.

La séparation établie par saint Thomas entre la connaissance des accidents et celle de la substance ne porte donc que sur la connaissance précise, développée, ou du moins distincte, de celle-ci : connaissance qui comporte de toute évidence des notions proprement intellectuelles. Dans cette connaissance-là, c'est précisément à *la notion de substance* que l'esprit s'applique, et les accidents n'interviennent que pour l'établir et la justifier. Au contraire, dans la connaissance originelle, ils se montrent au premier plan, ils s'affirment avec éclat, à la lettre ils sautent aux yeux, car l'étendue, la couleur et la forme extérieure de l'objet affectent directement ces organes ; tandis que la substance n'apparaît que dans la pénombre, sous des traits vagues. L'idée que l'on se forme alors des accidents est immédiate, simple décalque abstrait de l'expérience. Et c'est à partir d'eux ou, pour mieux dire, du bloc dont ils sont la partie saillante, que se construira la définition de la substance[1].

3° On peut donc formuler sur la connaissance de la substance deux propositions inverses et d'apparence antinomique. On peut dire : la substance est *connue* et elle est *ignorée.*

Elle est connue, et même directement, car nous la saisissons elle-même dans les accidents qui sont ses manifestations. Elle n'est pas la cause lointaine et séparée qui les produit — telle la « chose en soi » de Kant, projetant hors d'elle, on ne sait comment, des « phénomènes » qui ne la font connaître en aucune façon. C'est la substance en son être propre qui apparaît dans ses manifestations. La conception kantienne du phénomène implique contradiction : car l'apparence d'une chose (« phénomène » veut dire apparence) ne peut exister si la chose elle-même n'apparaît pas. Notre conception est au contraire évidente, au point d'être tautologique.

Mais d'autre part, aucune expérience *n'isole* la substance, ne nous ne la livre dans son être spécial, entier, distinct, indépendant de la façon dont il se manifeste. Qu'est au juste et au total cet être dont je n'aperçois que tels ou tels aspects ? que contient son fond obscur ? quelles sont les limites précises de son essence, de ses propriétés et pouvoirs ? Directement je n'en puis rien

(1) Selon SAINT THOMAS (*De Anima*, II, l. 13 *in fine*), l'individu matériel, *comme distinct de tout autre*, est un sensible par accident, et sa perception est le fait de facultés autres que les sens extérieurs : « estimative », chez l'animal ; « cogitative », chez l'homme. Elles envisagent l'individu, soit comme membre d'une classe générale : cet homme particulier entre tous les hommes (cogitative) — soit comme pris à part des autres, *non considérés de la sorte, en classe* : la mère brebis reconnaît son agneau entre tous les autres (estimative), « alia individua... nullo modo apprehendit *sua aestimativa naturali* ». Mais cela ne veut pas dire que les individus auxquels s'attachent ces marques spéciales, et tous ceux qui ne les portent pas échappent aux sens extérieurs. Ceux-ci les perçoivent comme tout autre objet, non comme des accidents vides, mais *comme des concrets indivisés* de substance et d'accidents.

savoir : je connais de la substance uniquement les caractères qu'elle veut bien exhiber devant moi, les pouvoirs qu'elle exerce actuellement. Mais faire l'inventaire complet de tout ce qui se cache dans les profondeurs d'un être naturel, épuiser par la connaissance ses richesses et ses virtualités, cela n'est pas donné à l'homme. Les définitions les plus exactes qu'il construise ne marquent que des contours inachevés qui peuvent se prolonger de bien des façons, et à l'intérieur desquels bien des secrets peuvent s'abriter. Les mathématiciens ne découvrent-ils pas, au cours des siècles, bien des propriétés nouvelles dans des figures connues depuis l'antiquité ? Et ces figures, nous l'avons vu, ne sont pourtant pas des êtres de nature, mais des êtres idéaux, des abstractions dessinées en pleine lumière intellectuelle. Concluons avec saint Thomas : « Ad intima non pervenitur nisi per circumposita, quasi per quædam ostia ; et hic est modus apprehendendi [essentiam] in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiæ rei »[1]. « Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprenhendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus [2].

4° *Difficultés.* — A) D'après la conception aristotélicienne et thomiste, la substance est distincte de tous ses accidents ; elle ne se confond avec aucun des états où elle se trouve, avec aucune des déterminations qu'elle porte. Elle forme une catégorie — c'est-à-dire un genre d'être — à part, et qui s'oppose aux neuf catégories où se répartissent les accidents. Corporelle, elle est autre chose que son étendue actuelle, et même que sa quantité[3]; autre que les diverses qualités sensibles dont elle se pare[4] : son essence propre ne suffit pas à la rendre perceptible aux sens[5]. Spirituelle, elle n'est identique ni à ses facultés ni à ses actes.

Mais à la dépouiller ainsi de tout ce qui n'est pas elle, ne risque-t-on pas de l'anéantir ? Qu'est, par exemple, pour l'esprit, une substance physique, abstraction faite de son étendue, de sa couleur, de sa figure, de ses activités ? Qu'avons-nous dans la pensée quand nous concevons la substance ? ce concept, à peine d'être nul, doit avoir un contenu déterminé. Or, en l'épurant, on le vide. La substance recule progressivement à l'horizon de

(1) III° *Sentent.* dist. 35, q. 2, a. 2, sol. 1. Cf. aussi *de Gener.*, I, l. 8, cité ci-dessous p. 50.

(2) *Contra Gentiles*, I, 3. — Voir, sur tout ceci, notre ouvrage *Immanence*, Appendice I, et ci-dessous, p. 50,

(3) Nous approfondirons plus tard ce concept de la quantité. On peut la définir provisoirement comme la masse de matière possédée par un corps et qui le rend apte à occuper une certaine portion de l'espace.

(4) Aristote, *Phys.*, I, 2, 184 b, 34 : la substance n'a de quantité, ni de qualité ni de passion, si ce n'est à titre d'accident. Cf. *Mét.*, Z, 3, 1029 a, 7 à 17.

(5) Aristote, *de l'Ame*, II, 6 fin.

la pensée et, à la limite, s'évanouit, comme un nuage qui devient de plus en plus diaphane et enfin se dissipe.

a) Une telle objection décèle, chez ceux qui la font, l'incapacité de rien concevoir en dehors des données *brutes* de l'expérience. Nous avons montré que, pour peu qu'on analyse ces données, on y discerne des éléments divers. La substance est l'un d'eux, et les autres n'existent pas hors d'elle : ils sont inconcevables sans elle. Dire que la substance ne se révèle point par elle-même, en vertu de sa nature propre, à nos expériences, ce n'est pas dire qu'elle leur soit étrangère. Mes yeux perçoivent un corps individuel, en tant qu'il présente une surface colorée[1] : et ce faisant, ils perçoivent vraiment ce corps. Le voir *en raison de* sa couleur et de son étendue, c'est encore le voir. S'élever ensuite au-dessus du plan tout uni de l'expérience indistincte, analyser cette expérience et raisonner sur elle, afin d'amener à la lumière tout ce qu'elle contient, n'est pas une démarche vaine : l'esprit travaille sur du réel, il ne se trouve pas en face du néant.

L'objection procède d'une tournure d'esprit particulière. Ceux qui la posent sont d'ordinaire des hommes adonnés exclusivement à la science expérimentale ou qui veulent y ramener la philosophie. Ils méprisent les concepts, les analyses et les déductions abstraites et récusent les vérités établies par ces moyens[2]. Mais ici, il ne s'agit même pas de dépasser le contenu de l'expérience pour atteindre par raisonnement ce qui est en dehors d'elle : comme on le fait, par exemple, en démontrant l'existence de Dieu à partir de la réalité finie. Il s'agit au contraire de s'en tenir aux données de l'expérience et de les exploiter à fond.

b) Mais encore, que sont précisément pour la pensée *les caractères substantiels d'un sujet déterminé, comme distinct de ses caractères accidentels ?* Ils sont formés sur ces derniers et conçus par analogie avec eux, en les élevant, si l'on peut dire, à la puissance de substance. Alors, n'en deviennent-ils pas l'inutile réplique, le pur décalque ? sont-ils autre chose que l'estompage des réalités concrètes et leur transposition dans l'abstrait ?

Point du tout. Les caractères accidentels, eux aussi, peuvent être pensés abstraitement : cela n'en fait pas des caractères substantiels. D'abord, sous la forme abstraite, ils gardent leurs traits propres, leur nature d'accidents ; ils apparaissent toujours

(1) ARISTOTE, *De l'Ame*, *loc. cit.*
(2) Et cependant un grand philosophe comme Bergson les suit bien docilement lorsqu'il affirme que « d'une manière générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné dans une expérience réelle ou possible ». BERGSON, *Les Deux Sources*, p. 257. Et le philosophe applique cette règle à l'existence de Dieu (*ibid.*). Voir aussi les textes de Taine, cités plus haut, p. 28.

comme des états et manières d'être surajoutés au sujet et ne le constituant pas : les deux notions ne se confondent point. De plus, ces caractères accidentels se montrent bien distincts les uns des autres : l'étendue n'est pas la couleur ni le poids, tandis que la substance qui les soutient est une. Enfin ils portent des traits immédiatement saisissables, tombant en pleine clarté sous l'expérience, d'où l'abstraction les tire directement. Les caractères substantiels sont d'une tout autre nature. Nous les concevons comme la raison ou la source des caractères accidentels, comme la matrice où ceux-ci s'engendrent et s'alimentent. Ensuite, ils ne constituent pas des natures réellement distinctes, des entités spéciales, délimitées : ils fusionnent dans la réalité profonde pour former le grand et unique ressort de l'être, d'où dépendent tous les rouages secondaires. Et là, ils n'apparaissent à l'esprit que comme l'origine obscure, la source cachée des accidents : trésor de virtualités nombreuses, que la curiosité humaine n'a jamais fini d'explorer : *Differentiæ substantiales, quia sunt ignotæ, per differentias accidentales manifestantur,* dit saint Thomas[1].

Nous l'avouons volontiers : le concept de substance, que la science positive suppose et utilise sans cesse de façon plus ou moins consciente, n'est pas pour elle un instrument de recherche : il n'amènera aucune découverte ; dans cet ordre très spécial de la science expérimentale, il n'est pas même une explication. Et c'est pourquoi des esprits, uniquement préoccupés du progrès scientifique, le rejettent ou l'ignorent. Mais, incapable de rendre à la science *certains services,* ce concept peut lui en rendre d'autres: négliger une vérité *concernant son objet,* parce qu'établie hors de son domaine, n'ira évidemment pas sans inconvénients pour la science elle-même. Mais n'insistons pas là-dessus. Ce qui n'importe pas à la science peut importer à la philosophie. Le concept de substance lui est nécessaire *pour penser correctement le réel.* Il est facile de parler ici, comme Taine — en qui nous entendons la voix de toute une époque — d'« entités verbales », de « fantômes métaphysiques »[2]. On raille aujourd'hui la substance comme Bacon raillait les « qualités occultes » et Molière la « *virtus dormitiva* » ou ses pareilles : explications qui n'en sont pas, dit-on, vérités de La Palisse qui n'apprennent rien. Mais une vérité de La Palisse n'est pas une erreur; et c'est précisément parce qu'une vérité est extrêmement banale et va de soi qu'elle prend l'air inutile et vain. Rien n'est inutile et vain de ce qui prévient les confusions d'idées : une méprise philosophique sur les questions les plus élémentaires est grosse de conséquences mortelles, parce que ces questions gouvernent tout. Et, par exemple, c'est pour

(1) *De Gener. et Corrup.*, I, l. 8. — Voir nos ouvrages : *Immanence,* Appendice I ; *Critique de la Connaissance,* p. 354 sq.
(2) *De l'Intelligence.* T. I, livre 4, ch. 3, p. 343, 347, 349.

avoir négligé cette distinction première de la substance et des accidents que certaines philosophies — comme le cartésianisme ou le mobilisme universel — ont erré si loin de la vérité.

B) On reproche encore à la conception aristotélicienne et thomiste de la substance d'être *matérialiste*. Ce substrat immobile sous les événements qui passent, ce sujet uniforme sous des déterminations variées, cette substance d'où l'action est censée procéder, mais qui n'est pas elle-même action, qu'est-ce autre chose, dit-on, qu'un bloc de matière inerte et mort ? Visiblement, cette conception ne s'applique qu'aux plus bas degrés de l'existence matérielle : c'est là-dessus qu'elle a été calquée. Aux formes les plus humbles de la vie elle ne convient déjà plus ; mais la transférer à l'expression des réalités spirituelles, c'est montrer qu'on ne sait pas ce qu'est l'esprit[1].

Sans aucun doute, l'idée de substance a pris origine dans les expériences sensibles. Mais cela ne lui est point particulier. Toutes nos idées sont dans le même cas. Brunschvicg l'avoue sans ambages. « Le type de l'existence est fourni [à l'homme] par les objets matériels, et c'est sur ce modèle que l'esprit lui-même doit être conçu »[2]. Ce serait en effet, un jeu de déceler,

(1) Cette objection est si répandue parmi les philosophes modernes qu'à vouloir énumérer tous ceux qui la formulent, on n'en finirait pas. Prenons en un : LÉON BRUNSCHVICG. Il reproche à Aristote d'avoir introduit dans la notion de substance « un je ne sais quoi d'impénétrable et de fixe, principe, de la réalité indépendante, et qui ne peut être que la matière elle-même » ; — à Descartes, d'avoir fait de « l'âme une *chose pensante*, sur le modèle de la chose étendue » ; — aux éclectiques français, d'« aller chercher l'âme au delà de tous nos actes, de tous nos sentiments, de toutes nos pensées » et de la détacher ainsi « de la vie spirituelle », d'en faire « une chose analogue à l'objet matériel », « son identité [n'étant] que le symbole de son inertie » etc. : « Ontologie étrange, conclut le philosophe, à laquelle on a si longtemps réservé le nom de métaphysique et où faillit sombrer la raison philosophique de l'humanité ». (*L'Idéalisme contemporain*, p. 23, 24).

Comme on le voit « l'erreur » d'Aristote a régné pendant des siècles et règne encore chez certains arriérés, dont nous sommes. Mais d'où vient la conception antagoniste ? Le premier, croyons-nous, qui l'ait formulée nettement, c'est FICHTE. Pour lui, le principe premier est le *Ich*, le Moi, qui se pose lui-même dans et par son acte. Sous cet acte, il n'y a pas de substance. Le moi, pure action, n'est déterminé ou limité par rien, fût-ce par une nature qui serait sienne et présupposée à son action : il est liberté absolue ; et l'être, dans son fond, est donc liberté. « Je suis pour moi : tel est le fait. Or je ne puis me réaliser pour moi que par une action, car je suis libre... Cette action est le concept (Begriff) du Moi et le concept du Moi est le concept de cette action : les deux n'en font absolument qu'un... La question [que l'on pose] sur l'objectivité [de cette action] est fondée sur cette hypothèse étrange : le moi est encore autre chose que sa propre pensée de lui-même, et quelque chose d'autre que cette pensée — Dieu sait quoi ! — lui sert de fondement ». *Zweite Einleitung in die Wissenschaftlehre*, 4. (Fichte's Werke. Berlin, 1845. Von Veit u. Comp. Tome I, p. 460).

(2) *Op. cit.*, p. 23.

dans les conceptions du « spiritualisme » le plus raffiné, les reflets de la matière[1].

a) Mais cette question d'origine est secondaire. Il s'agit de comprendre ce qui est exprimé. Le concept de substance *en général* contient-il les caractères *spéciaux* de la matière : par exemple l'étendue, le mouvement local, la couleur, etc. Evidemment non. Mais il garde le caractère de *permanence* (« je ne sais quoi de fixe ») : c'est là, pense-t-on, son vice rédhibitoire, le lien qui l'attache indissolublement et exclusivement à la matière.

Cependant, pourquoi, par le seul fait qu'elle subsiste, une réalité se trouverait-elle reléguée dans les régions inférieures, dans les bas-fonds de l'être ? Est-ce donc un déficit, une tare, que de persister dans l'existence ? La solidité, la fermeté est-elle une faiblesse ? Si l'être vaut quelque chose, il est contradictoire de supposer que cette valeur se perde par le fait qu'elle reste identique à elle-même. Ce qui est excellence et perfection ne saurait, en demeurant tel, passer pour déchéance. Déclarer « mort » l'être qui continue d'exister, et précisément parce qu'il continue d'exister, c'est se moquer : autant affirmer que l'être égale le non-être. « Ontologie étrange », — pourrait-on dire en retournant à Brunschvicg ses propres expressions — où « sombre une raison philosophique » qui n'est pas celle d'Aristote.

b) De même, — autre vice prétendu — le concept de substance conserve et applique à l'esprit la notion de *sujet*. — Mais prononcer qu'un sujet ne peut être que matériel, c'est en vérité un fort gros postulat. Qu'un esprit perde son individualité, sa personnalité, et s'effondre tout entier à chaque instant, à mesure qu'il pose des actes successifs, quel bizarre imagination et quel défi à l'expérience !

Au fond l'objection repose sur une grossière méprise. Ce que l'on réfute, c'est l'idée absurde d'un agent séparé de son action. On fait de l'agent et de l'action deux entités en soi, contraires et rivales, au point que ce qu'on attribue à l'une on doive le retirer à l'autre. Et *l'on conclut que ce qui n'est pas purement et exclusivement l'action, n'agit pas*, est inerte et mort ! L'expérience ne connaît pas ces entités séparées : elle ne nous donne pas « l'action », mais l'être agissant. L'esprit n'a pas, comme se le figure Brunschvicg, « à supposer derrière ce qui se voit quelque chose qui ne se voit pas »[2] : il saisit le sujet dans l'action.

L'action et le sujet sont distincts et unis, comme accident

(1) Exemple. Dans les mots dont se sert Fichte dans le passage cité, pour désigner l'acte propre de l'esprit : Handeln, Handlung, il y a *Hand*, la main, l'organe de l'opération physique.
(2) *Op. cit.*, p. 26.

et substance. L'action ne s'exerce point à part de l'agent : elle est son exercice, le développement de sa puissance, son actuation ultime. Si l'on arrive à la concevoir comme se suffisant à elle-même, c'est qu'inconsciemment on la place dans un sujet. Mais toute seule, prise comme une nature enclose en sa perfection propre, elle est inconcevable.

Ainsi la substance n'est pas un cadavre attaché à un vivant. Elle est la source de la vie qui jaillit dans l'action.

§ 2 *DETERMINATION PRECISE DES RAPPORTS DE LA SUBSTANCE AVEC LES ACCIDENTS*[1]

Pour la clarté de l'exposé, distinguons ici l'ordre de l'essence de l'ordre de l'existence. L'essence, ce sont les caractères, les déterminations qui font qu'un être est tel. L'existence est au contraire un fait : ce par quoi lesdits caractères se trouvent posés dans la réalité. Sans rien préjuger de la nature de cette distinction, nous pouvons nous servir d'elle comme d'un cadre pour nos explications.

A. — *Ordre de l'existence.*

1° Pour exister, tout accident dépend, par une nécessité naturelle[2], d'une substance. Pour naître, pour émerger à la réalité, il requiert un sujet. C'est au contact de ce sujet et, si l'on ose dire, par sa contagion, qu'il éclôt, se réalise, « s'actue » : comme un flambeau s'allume à un flambeau déjà allumé, ou plutôt comme les matériaux qu'on jette dans le feu s'y embrasent. Telle est la condition commune de tous les accidents, et à cet égard il n'y a pas de différence entre eux. Qu'ils jaillissent spontanément du fonds substantiel, ou qu'ils aient besoin, pour en être tirés, de l'intervention d'une cause extérieure, peu importe ici. Les accidents produits du dehors n'appartiennent pas moins au sujet que les accidents intrinsèques : ils sont *siens* aussi, et c'est leur cause, non pas eux, qui se trouve au dehors. Les uns et les autres puisent leur existence à la même et unique source. « Omne accidens *ex eo est* quod substantiæ inest »[3]. « Omnia accidentia

(1) Il va sans dire que nous parlons ici des accidents réels, physiques, et non des accidents logiques, créations de l'esprit. Voir la comparaison entre les uns et les autres, Note B, à la fin de ce fascicule.

(2) Nous disons : nécessité *naturelle.* Sur la question de savoir si cette nécessité peut être suspendue par miracle, voir l'*Appendice V* : *Sur les accidents eucharistiques.*

(3) SAINT THOMAS, *Met.*, VII, 2.

sunt formæ quædam substantiæ superadditæ et ex principiis substantiæ causatæ[1] ». « Accidens, *secundum suum esse*, dependet a subjecto sicut a causa sustentante ipsum »[2]. *Causa sustentans secundum esse* dit beaucoup plus que *cause matérielle :* soutenir un être dans l'existence est tout autre chose que le recevoir chez soi. La théologie de l'Eucharistie est l'occasion pour saint Thomas d'insister sur cette idée. L'ordre naturel des choses, dit-il, est que « les accidens soient conservés dans l'existence par la substance, qui est leur propre cause à cet égard : substantia per quam [accidens] conservabatur in esse, sicut per propriam causam » ; l'accident est « un effet » qui a dans la substance sa « cause naturelle »[3], sa cause prochaine et immédiate : « causa proxima » : parce que « les accidents sont causés par les principes de la substance : accidentia ex principiis substantiæ causantur »[4].

La substance est donc l'être indépendant qui ne se bâtit sur aucun fondement étranger ; c'est l'être solidement établi en lui-même et qui possède en soi ses conditions d'existence : bref, dans l'ordre de la Nature, c'est l'être le plus être, le seul véritablement être : « ens simpliciter et per seipsum »[5], « maxime et verissime » ens[6]. « Ipsa substantia dicitur ens ratione sui ipsius... Alia vero dicuntur entia, non... quasi secundum se entia,... sed eo quod « sunt talis entis », id est quod habent aliquam habitudinem ad substantiam quæ est per se ens »[7]. « L'être qui est premièrement et d'abord être τὸ πρώτως ὄν, dit Aristote, — non pas telle propriété de l'être, mais l'être absolument parlant ὄν ἁπλῶς — c'est la substance »[8].

A l'inverse, l'accident est l'être second, qui n'est être qu' « à un certain égard, secundum quid » : il est ce qui survient, ce qui s'ajoute : *accidit*. Insuffisant par lui-même à être, dépourvu des conditions et des moyens de l'existence, il s'attache à l'être déjà existant[9], il s'enracine en lui, et lui emprunte de quoi se

(1) *Contra Gent.*, IV, 15, § Quamvis autem.
(2) *Quodlibet.*, III, a. 1.
(3) IIIa, 77, 1.
(4) IV, *Sent.* dist., 12, 1, 1, 1, 1um ; Cf. *de Ente et essentia*, 7. — On ne peut pas dire que tous ces textes ne concernent que les accidents propres. Car, d'abord, rien dans leur teneur n'insinue une telle restriction ; au contraire, il y est explicitement question de *tous* les accidents. De plus, là où la difficulté des accidents eucharistiques est soulevée, il est particulièrement impossible d'introduire une distinction entre eux ; tous, les propres et les extrinsèques, sont dans le même état, privés du soutien de la substance qui les maintenait dans l'être.

Aux textes cités il conviendrait d'ajouter Ia, 77, 6. Mais, comme le sens de cet article a été discuté, nous lui consacrons une note spéciale, C, à la fin de ce fascicule.
(5) *Met.*, VII, 1.
(6) *De Ente et Essentia*, 8.
(7) *Met.*, *loc. cit.*
(8) *Met.*, Z 1, 1028a, 30.
(9) Il ne s'agit pas nécessairement ici d'une précession chronologique, mais d'une précession de nature.

réaliser. La substance est donc, à ce point de vue très précis de l'existence, de l'actuation, la cause de l'accident[1]. Car, nous dit saint Thomas, dans tous les domaines, ce qui est premier, ontologiquement antérieur, est la cause de ce qui vient ensuite. Or nous sommes ici dans le domaine de l'être, de l'actuation, et la substance y est première : « Quia illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post in illo genere ;... ideo substantia quæ est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quæ secundario et quasi secundum quid rationem entis participant »[2].

De là vient l'impossibilité où nous sommes de concevoir et d'exprimer l'accident sans impliquer la substance, de définir une « manière d'être » sans évoquer la chose qui la possède. Penser « le blanc » ou « le mouvant » au concret, c'est penser *quelque chose qui a* la blancheur ou *qui est* en train de se mouvoir. Les exprimer dans l'abstrait, se représenter la blancheur ou le mouvement, c'est avoir l'idée d'une qualité ou d'un état essentiellement relatifs à un corps[3].

2° Mais réciproquement, la substance est redevable à l'accident d'une actuation nouvelle, d'une existence de surcroît. N'oublions pas l'axiome : *accidentia non sunt, sed eis aliquid est.* L'accident se réalise dans le sujet, mais au profit du sujet qu'il achève et perfectionne — « forma accidentalis est propter completionem subjecti »[4] — et l'existence qu'il en reçoit, il la lui retourne pour ainsi dire. Quand un corps acquiert la blancheur, il commence à exister comme blanc, il inaugure un mode d'existence spécial, qu'il ne possédait pas auparavant. Ce qui est actué alors, ce n'est pas la couleur à part et pour elle-même, mais une puissance, une aptitude de ce corps, sa capacité d'être coloré de la sorte. « Accidens superveniens, dit saint Thomas, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se (l'existence substantielle), sed *causat quoddam esse secundum* (une existence accidentelle)... »[5]. Et Cajetan, commentant ce texte, le résume en une formule brève et nerveuse : « ex conjunctione accidentis cum subjecto *relinquitur esse commune utrique :* ex conjunctione enim albedinis cum nive, fit *esse quo et albedo est et nix est alba* ». De l'union de l'accident avec le sujet résulte une existence nou-

(1) Sur la nature de cette causalité, voir ci-dessous, p. 56 à 58.
(2) *De Ente et Essentia,* 7.
(3) *De Ente et Essentia,* 7, début ; — *Met.,* VII, l. 1 ; — Ia IIae, 53, 2, 3m. Cf. ci-dessous, p. 64.
(4) Ia, 77, 6.
(5) *De Ente et Essentia,* 7.

velle, possédée par l'un et par l'autre : la blancheur est réalisée et le sujet est blanc.

B. — *Ordre de l'essence.*

Dans quel rapport se tiennent les caractères apportés par l'accident et ceux que le sujet possédait de son propre fonds ?

1° Les déterminations accidentelles affectent l'élément potentiel qui subsistait chez le sujet. Déjà déterminé en partie, celui-ci restait capable de déterminations ultérieures. « Subjectum comparatur ad accidens... sicut potentia ad actum ; nam subjectum accidenti subjicitur sicut quædam potentia activi ; unde et accidens forma dicitur »[1]. L'accident est une forme, c'est-à-dire une détermination, surajoutée aux précédentes. Et, à ce premier point de vue, spécial, très circonscrit, incomplet, on peut dire que la substance joue, par rapport à ses accidents le rôle d'une puissance déterminable, c'est-à-dire d'une *cause matérielle*[2].

2° Mais elle est encore autre chose et davantage. Tous les accidents reçoivent de la substance qu'ils affectent quelque détermination positive. A l'égard d'aucun elle n'est purement réceptive (comme nous verrons que la matière première l'est à l'égard des formes substantielles). Les substances de la Nature sont en interaction perpétuelle ; l'accident qui arrive du dehors et qui est, sur un être donné, l'empreinte d'un être différent, exploite au moins les aptitudes positives qu'il trouve chez ce sujet, et selon la diversité de ces aptitudes, il se réalise diversement ; la substance sous-jacente n'est jamais une matière indifférente et neutre, dont le rôle se bornerait à ne pas résister, à accepter ce qu'on lui apporte sans y rien mélanger du sien. Elle exerce toujours à l'égard de ses accidents une *sorte de causalité formelle*[3]. « Tous les accidents, dit saint Thomas[4], sont causés par les principes [contenus dans] la substance ». En effet les caractères intrinsèques de celle-ci, tracent d'avance les lignes de développement que suivra l'accident, décident des modalités qu'il revêtira. *Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis.* Une même impulsion motrice, par exemple, produira des mouvements divers sur le bois, le fer, la pierre[5]. La constitution propre de la substance

(1) *De Virt.*, 3. Cf. le texte cité ci-dessus, pp. 53-54.
(2) Ia, 77, 6, 2um. (Il ne s'agit dans ce texte que de l'accident propre ; mais ce qui est dit de lui au point de vue qui nous occupe, convient aussi et à plus forte raison, à l'accident extrinsèque).
(3) Voir ce qui est dit dans nos *Prolégomènes*, p. 25 sq. sur le principe intérieur de changement possédé par tous les êtres naturels, — et ci-dessous, Note C, à la fin du fascicule.
(4) *C. Gent.*, IV, 14, § Quamvis... Cf. IV Dist., 12, 1, 1.
(5) Saint Thomas, Ia, 77, 6, 1m. Voir aussi Aristote, *Met.*, Θ, 1, 1046 a, 25 ; Saint Thomas, IX, l. 1, cités dans la Note C.

entre toujours en ligne de compte. Parfois, elle suffit à produire l'accident en son être achevé « secundum actum perfectum », elle détermine complètement, à elle seule, ses caractères ; parfois elle ne donne lieu qu'à des aptitudes, à des virtualités, « secundum aptitudinem tantum »[1], à des commencements, à des actuations imparfaites « inchoationes quædam, actus imperfectus »[2], dont l'agent extérieur s'emparera pour les compléter : « complementum accipiunt ex agente exteriori »[3].

3° La différence entre le mode de production des accidents propres et celui des accidents extrinsèques est la suivante.

a) Les premiers émanent de la substance par une résultance naturelle : « Emanatio propriorum accidentium a subjecto... est... per aliquam naturalem resultationem. Sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color »[4]. Posé une chose, une autre en résulte. Par exemple, posé une âme spirituelle, constituée telle en son acte de substance, il résulte naturellement qu'elle possédera les pouvoirs de penser, de vouloir, d'aimer, etc.[5] Ce sont ses caractères à elle qui engendrent et fixent d'avance ceux de ses facultés. Sans qu'elle *agisse*, au sens propre du mot, pour produire en elle-même ces pouvoirs, sans qu'elle fasse alors aucune action véritable, ils découlent spontanément et nécessairement de ce qu'elle est. Elle exerce là une causalité qui ressemble à la causalité efficiente : « est causa *quodammodo* activa »[6]. Il en va de même pour ces aptitudes, pour ces commencements d'acte, dont nous parlions tout à l'heure et qui attendent leur achèvement de la cause extérieure : eux aussi résultent spontanément, nécessairement, de la nature de la substance, « aptitudo est accidens inseparabile [a substantia] »[7]. — Dans la production de tous ces accidents, la substance se développe et se perfectionne d'elle-même, jouant à la fois le rôle d'agent (ou de quasi-agent) et de patient, mais non pas au même point de vue. C'est en tant qu'elle possède déjà certaines perfections et déterminations en acte, qu'elle est active : sa nature profonde, déjà réalisée, s'épanouit

(1) *De Ente et Essentia*, 7, § In his tamen...
(2) CAJETAN, *in h. l.*
(3) SAINT THOMAS, *l. cit.* — Cf. ci-dessous, p. 59, 60.
(4) I°, 77, 6, 3m. — Saint Thomas emprunte cette illustration de sa pensée à la science aristotélicienne, d'après laquelle la couleur résulte d'un mélange de la lumière avec des éléments opaques : « color nihil aliud est quam lux quaedam quodammodo obscurata ex admixtione corporis opaci » (*de Anima*, II, l. 14, *in fine*). La lumière ne *produit* pas la couleur comme un agent, par causalité efficiente. Mais supposé qu'ait lieu le mélange indiqué, la couleur naît, et elle est autre chose que la lumière et que les éléments opaques. Voir notre opuscule *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et saint Thomas*, II, *Théorie de la lumière et de la couleur*, p. 73 sq.
(5) Voir ci-dessous, Appendice IV, p. 184, 185.
(6) Ia, 77, 6, 2m.
(7) *De Ente, loc. cit.*

et se manifeste, de façon multiforme, en celle de ces divers accidents. Et c'est en tant qu'elle est en puissance de les recevoir chez elle, qu'ils lui apportent une actuation nouvelle : « subjectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis ; in quantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente »[1].

b) Quant aux accidents issus d'une influence extérieure, ils sont produits par une véritable et propre efficience. L'action de l'agent étranger sur la substance est la cause déterminante de leur réalisation, la raison des caractères qu'ils revêtent. Ils n'étaient qu'en puissance, ou tout au plus en « inchoation » ; cet agent les fait passer à l'acte parfait « Respectu accidentis extranei, subjectum est susceptivum tantum. Productivum vero talis accidentis est agens extinsecum »[2].

4° Ajoutons encore, au risque de paraître subtil, une précision qui a son importance. Sur quoi tombe, dans le sujet, la modification accidentelle, qu'est-ce qui est au juste affecté, déterminé par elle ?

D'abord, ce n'est assurément pas l'*existence* substantielle. Celle-ci est pleinement réalisée, acquise ; elle n'est plus déterminable. On n'actue pas ce qui est déjà en acte ; l'existence réalisée en fait n'est plus réalisable. « Ipsum esse, dit Boèce, et saint Thomas allègue maintes fois ce principe — nihil aliud præter se habet admixtum »[3].

On pensera peut-être alors à l'*essence* de la substance. En effet, une essence est, à l'égard de l'existence qui la réalise, comme une puissance à l'égard de son acte. Dans tout être fini subsiste cet élément potentiel ; aucun n'est acte pur. Et saint Thomas, quand il entreprend d'expliquer pourquoi les substances créées sont susceptibles de s'achever en des perfections accidentelles, se réfère toujours à cette partie intrinsèque de leur être : la puissance[4].

Cependant, il faut faire attention à ceci que toute puissance

(1) Ia, 77, 6. Cf. *de Virtutibus in communi*, 3. — *de Potentia*, VII, 4 : « Subjectum non potest esse causa accidentis ex eodem ex quo suscipit accidens, quia nulla potentia movet se ad actum Unde oportet quod ex alio sit susceptivum accidentis, et ex alio sit causa accidentis, et sic est compositum ; sicut ista quae recipiunt accidens per naturam materiae, et causant accidens per naturam formae ». — L'*inchoatio* rentre dans l'accident propre *per reductionem*. (Cf. ci-dessous, p. 60, note 1).

(2) Ia, *art. cit.* Les mots « susceptivum tantum » ne doivent pas se prendre à la rigueur. Voir ce que nous avons dit p. 56, 2° ; — *Prolégomènes*, p. 25 — et Note C, à la fin du présent fascicule.

(3) Boece, *de Hebdomadibus*, sive *Quomodo substantiae, in eo quod sint, bonae sint.* Migne, P. L., 64, 1311. Saint Thomas, de *Pot.*, VII, 4 ; Ia, 3, 6, etc.

(4) Voir les références de la note précédente, et *Q. D. de Anima*, 6, 1um et 2m ; Ia, 54, 3, 2m, etc.

est exactement coordonnée, rigoureusement proportionnée à une certaine espèce d'acte, hors de quoi elle ne saurait rien recevoir. Or l'existence de l'accident ne correspond pas à l'essence substantielle, qui a son acte dans l'existence substantielle : elle est hétérogène à cette essence et ne saurait par conséquent être reçue en elle. En second lieu, du moment que la substance existe, l'essence substantielle est *tout entière en acte*, incapable d'aucune actuation ultérieure. Les essences sont comme les nombres, dit Aristote[1] : si l'on y ajoute ou retranche ou modifie quoi que ce soit, elles varient, elles ne sont plus elles-mêmes. Une substance existante, tant qu'elle existe, garde invariablement les mêmes caractères ; elle ne saurait en changer sans cesser d'être. Il ne faut donc pas croire que l'essence substantielle déjà actuée garde en elle un endroit vide, une partie disponible pour la réception des accidents. *Ce n'est pas elle qui les reçoit, c'est le sujet existant.* « Nulli naturæ vel essentiæ vel formæ aliquid extraneum adjungitur, licet *id* quod habet naturam vel formam vel essentiam possit aliquid extraneum in se habere : humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. (Ici la comparaison avec les nombres). Homo autem qui habet humanitatem potest aliquid aliud habere quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et hujusmodi, quæ non insunt humanitati sed homini »[2].

Mais alors, il faut trouver dans le sujet existant, quelque chose qui soit encore susceptible de s'actualiser. Que lui reste-t-il donc à cet égard ? à quelle capacité, à quel appel de sa part répond la perfection accidentelle qui lui advient ? — La solution devra concilier deux termes qui semblent opposés : l'accident réclame une puissance qui lui soit corrélative, et d'autre part, comme nous l'avons vu, il ne s'ajoute qu'à un sujet déjà en acte. Dans les êtres matériels, par exemple, ce n'est pas à la matière comme telle (pure puissance indéterminée), que l'accident, même d'ordre matériel, apporte directement une perfection : il tombe sur la matière déjà actuée par la forme : « nullum accidens sequitur materiam sine communicatione formæ ». « Quorum [scilicet accidentium] subjectum proprium non est materia prima, sed substantia composita [ex materia et forma], quæ est substantia in actu »[3].

Mais de l'être en acte, par le fait qu'il existe dans sa nature spécifique, résultent (comme nous l'avons déjà dit[4]) certaines

(1) *Met.*, H, 3, 1043, b 35 à 1044 a, 2. Saint Thomas, *Met.*, VIII, l. 3.
(2) *De Pot.*, VII, 4.
(3) *De Ente et Essentia*, 7, § Forma autem invenitur... — *Met.*, VII, l. 2, Item : IaIIae, 76, 6 : « Primum autem inter omnes actus est esse... Esse autem in actu habet [materia] per formam substentialem ».
(4) P. 57.

aptitudes, certaines capacités de perfectionnement, certaines possibilités déterminées d'achèvement. Voilà les puissances qui appellent l'accident, qui lui sont corrélatives. Elles ne sont pas identiques à l'essence de l'être, à sa forme substantielle déjà actuée ; elles s'en distinguent précisément parce qu'elles attendent encore leur acte, et qu'il est impossible de confondre ce qui n'est qu'en puissance avec ce qui est en acte[1]. Mais elles sont une conséquence nécessaire de ce qui existe déjà : par le seul fait qu'un être est posé dans la réalité, plusieurs choses, qui n'étaient auparavant que de pures possibilités négatives, de simples non-répugnances à exister éventuellement, deviennent positivement possibles, tendent à l'existence et l'appellent, parce que la cause de leur réalisation est là présente. Ainsi des puissances diverses, non point vagues, indéterminées mais très caractérisées, pullulent de la substance en acte ; elles-mêmes sont déjà ses accidents (puisqu'elles en restent distinctes), et elles dessinent sur elle la place où s'inséreront les accidents futurs. « La forme substantielle, dit saint Thomas, n'est point en elle-même un acte ordonné à un acte ultérieur : au contraire elle est un terme, le terme final de la génération qui l'a amenée à l'être. D'où il suit que, si elle reste en puissance à l'égard d'un acte différent, ceci ne lui appartient pas en vertu de son essence, et précisément par le fait qu'elle est forme, mais en vertu de la puissance [qui naît d'elle]. Et ainsi, *en tant qu'elle supporte sa propre puissance,* elle est dite acte premier ordonné à un acte second [qui sera l'actuation de cette puissance]»[2].

Ce développement de l'être substantiel, générateur de virtualités diverses, cet appel à des perfections ultérieures, provient de son caractère borné, circonscrit dans les limites d'une essence finie — « sunt in potentia in quantum habent esse finitum et limitatum », — de ce qu'il ne possède pas toute la perfection possible, ni même toute celle dont il est capable[3]. Et c'est pour cela, comme saint Thomas le répète sans cesse, que la réceptivité

(1) Ia, 77, 1. Et *Q. D. de Anima*, 12 : « potentia passiva quae est ad actum accidentalem est in genere accidentis per reductionem, sicut principium et non sicut species completa. Unde... potentia album est in genere qualitatis ».

(2) Ia, 77, 1. — Cf. *de Virtut.* 3, c et 5m, où il est dit qu'un sujet déjà existant comme substance et même déterminé en outre par divers accidents, peut être encore le sujet d'accidents nouveaux : tel un corps transparent, susceptible de devenir lumineux, une surface susceptible de se colorer. — Voir aussi Ia, 75, 5, 2m ; *Q. D. de Anima*, 6, 1m, 3m ; *de Spir. Creat.*, 1, 1um, etc., et ci-dessous, ch. II, Section II, § 3 A, p. 122, 123.

(3) Saint Thomas fait remarquer en particulier, au sujet des créatures intelligentes, que les limites de leur essence substantielle sont toujours en deçà de celles de leurs facultés de connaître et d'aimer, qui virtuellement s'étendent à tout objet et possèdent par là une sorte d'infinité. (Il en va ainsi même de la faculté de sentir, dans son domaine spécial). Ia, 54, 2; — *de Spir. creat.*, 1, 1um.

d'une substance à l'égard de l'accident est en corrélation directe avec sa qualité d'être fini.

C. — *Conclusion.*

La doctrine aristotélicienne et thomiste sur les rapports de la substance avec les accidents se résume en deux assertions inverses et complémentaires : 1° la substance et l'accident ont une réelle unité ; 2° la substance et l'accident sont des réalités distinctes. En nous montrant dans l'univers des *unités complexes*[1], l'expérience nous indiquait déjà le point où ces deux assertions se concilient.

1° Nous savons de reste que le même être naturel, un et unique sujet, possède à la fois, concentre en lui-même et le fond substantiel et les déterminations accidentelles. L'unité complexe ainsi constituée prend place entre le semblant d'unité d'êtres indépendants, rapprochés seulement par leur disposition extérieure — comme les pierres d'un mur[2] — et l'unité profonde, intérieure des substances composées d'éléments divers — matière et forme — comme nous verrons que le sont toutes les substances de la Nature[3].

La première espèce d'unité mérite à peine ce nom : c'est plutôt une *collection d'unités distinctes qu'une seule et même unité*, plutôt un ensemble, un tout, un total : « totum », qu'un être vraiment un : « unum ». Encore le rapprochement de ces unités est-il occasionnel : c'est le *totum per accidens*. La substance et l'accident ont au contraire des liens intérieurs, organiques : ils communiquent par le dedans[4]. Nous avons vu en effet que des puissances issues des profondeurs de l'essence substantielle appellent les « compléments » accidentels ; et que, bien plus encore, l'accident exige la substance, ne pouvant exister sans elle.

L'unité qu'ils composent à eux deux n'atteint cependant pas au degré d'intimité des composants d'une substance physique. La matière et la forme sont des éléments réellement distincts, mais qui communient, à des titres divers, dans la participation à un même acte, à une seule existence indivise, et dont l'un — la matière, pure puissance, — n'apporte au sujet aucune déter-

(1) Ci-dessus, Section II, B, p. 25, 26.
(2) Saint Thomas, IIIa, 2, 1. — Voir ce qui a été dit à propos des créations de l'art *Prolégomènes*, p. 28 sq.
(3) Ici, nous employons des notions et nous anticipons sur des thèses qui seront expliquées dans la suite de cet ouvrage. Cette anticipation est nécessaire pour qu'apparaissent clairement les notions thomistes de substance et d'accident.
(4) Cf. *Prolégomènes*, p. 29 et dans le présent chapitre, p. 25 à 27

mination spécifique, tous les caractères de ce genre venant de la forme. C'est l'*unum per se*. Au contraire, de l'union de la substance et de l'accident ne résulte que l'*unum per accidens*[1]. C'est ce que le développement de la seconde assertion va nous montrer.

2° L'accident n'est point partie intrinsèque de l'essence substantielle : il s'y ajoute, « accidit ». Souvenons-nous que l'analyse de la donnée expérimentale nous a imposé cette inéluctable distinction. Et tout ce que nous avons dit jusqu'ici en procède et la suppose.

a) La substance et l'accident sont donc distincts, non comme des points de vue multiples sur une réalité unique (*distinctio rationis*), mais comme des êtres réellement divers (*distinctio realis*). « La substance et la quantité, dit Aristote, cela fait deux êtres et non un seul »[2]. « Homo albus, dit saint Thomas, non videtur esse aliquid unum »[3].

En effet, l'accident a son essence à lui, c'est-à-dire ses caractères spéciaux, différents de ceux de la substance, à laquelle il apporte des déterminations nouvelles. Il a de même son existence propre : existence débile, évanouissante, incapable de se suffire, de se poser en elle-même, et par conséquent tout à fait inassimilable à celle de la substance, qui présente justement le mode d'être opposé. Et d'ailleurs, comme nous l'avons vu, il y a proportion nécessaire entre la puissance et l'acte, entre l'essence et l'existence. Ni à un point de vue ni à l'autre l'accident ne peut donc être identifié à la substance. Saint Thomas insiste à plusieurs reprises sur cette double différence : « les accidents, dit-il, ont leur existence et leur essence à eux »[4].

La matière et la forme substantielle sont actuées par le même acte ; les accidents représentent des actuations variées, distinctes entre elles et distinctes de l'actuation première du sujet. Or, avec plusieurs actes, on n'en fera jamais un seul[5]. Chez l'homme blanc, par exemple, autre est l'acte, la réalité qu'il possède comme homme, autre celle qu'il possède comme blanc. Et tandis que la forme substantielle est unique, les formes accidentelles peuvent se multiplier en un même sujet[6].

(1) *De Ente et Essentia*, 7.
(2) *Phys.*, I, 185 b, 4.
(3) *Met.*, X, l. 11.
(4) IV, *Dist.*, 12, 1, 1, 3, 5m ; — Item *C. Gent.*, IV, 14, § *Quamvis autem*; — IIIa, 17, 2.
(5) « Ex eo quod subjectum et accidens duo esse habent, unum per se facere non possunt... quia unum sequitur ens ». CAJETAN, *Commentaire du de Ente et Essentia*, 7, *Tertio differunt*... Cf. SAINT THOMAS, IIIa, 17, 2 : « Impossibile est quod unius rei non sit unum esse ».
(6) « Esse album est esse Socratis, non in quantum est Socrates, sed in quantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi

Enfin, la substance enferme, il est vrai, dans ses virtualités profondes, la raison d'être partielle ou totale, des accidents qui s'épanouiront en elle. Mais dans l'être de la substance, ils n'existent qu'à l'état latent, potentiel ; leurs racines sont là, mais confondues, indistinctes. La substance les produira, ils résulteront d'elle, mais les produits, les résultats différeront de la cause productrice, de la source première.

Par conséquent, les axiomes classiques, les formules lapidaires que nous avons citées — « accidens proprie non est, sed eo aliquid est ; accidentis esse est inesse » — ne signifient pas que la substance et l'accident fusionnent et dissolvent leurs réalités respectives dans une réalité unique. Ils ne sont pas *un* absolument : *simpliciter*, mais à certains égards : *secondum quid.*

b) C'est pourquoi, nous disent Aristote et saint Thomas, l'union de la substance et de l'accident ne donne naissance à aucune « nature » nouvelle, à aucune espèce déterminée, ayant son nom et sa place dans la série des êtres[1]. Des diverses formes substantielles unies à la matière résultent les diverses espèces cosmiques. Chacune d'elles a son essence propre, bien une, indivisée, close, excluant toute addition et toute modification intérieure. C'est là l'être proprement dit (ἁπλῶς), l'être premier (πρώτως) constitué par lui-même dans son unité : *ens per se, unum per se.*

Au contraire, la substance avec l'accident, c'est l'être avec un appendice, l'être principal prolongé en une perfection secondaire (ἑπομένως) : non pas une seule essence, mais plusieurs ; non pas un seul acte, mais des actes divers : ens secundum quid (πῶς)[2].

c) Aussi, à parler en rigueur, ne peut-on *définir* l'ensemble formé par la substance et l'accident. Nous avons montré qu'un accident ne saurait jouer le rôle de sujet à l'égard d'un autre accident, et pour le prouver nous avons effleuré des considérations logiques[3], qu'il convient de rappeler et d'approfondir. D'autre part, nous savons que l'accident n'a pas d'expression qui

vel persona : aliud enim est esse quo Socrates est albus et quo Socrates est musicus ». IIIa, 17, 2.

(1) « Ex eorum conjunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex conjuntione formae [substantialis] cum materia... Ex accidente et subjecto non fit unum per se : unde non resultat ex eorum conjunctione aliqua natura cui intentio generis vel speciei possit attribui ». SAINT THOMAS, *de Ente et Essentia*, 7. — « Aliquando ex his quae simul junguntur relinquitur aliqua res tertia, sicut ex anima et corpore constituitur humanitas, quae est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul junguntur non resultat res tertia, sed resultat *quaedam ratio composita* ; *sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi...* ». *Quodlib.*, 2, 4, 1m. Cf. *Met.*, VII, 3 : « Species sola definitur... Solae enim species videntur dici non secundum participationem et passionem nec ut accidens ».

(2) ARISTOTE, *Met.*, Z, 4, 1030a, 21 à 23.

(3) Ci-dessus, p. 21 sq.

n'implique la substance[1]. Ces considérations partielles se situent et s'intègrent dans la doctrine générale que nous exposons présentement.

La définition ne s'applique vraiment qu'à la substance. L'unité logique de l'une, reflète et symbolise l'unité physique de l'autre. La définition comprend un déterminable et un déterminant qui sont entre eux comme la matière et la forme dans les êtres cosmiques : et cela ne fait qu'une définition, formule achevée en elle-même qui ne se réfère à rien d'autre, comme la matière et la forme composent une seule essence fermée à tout élément étranger[2]. La définition est, en effet, « le discours qui signifie l'essence »[3], qui répond à la question *quid est ?* qu'est-ce que cet être ? en quoi consiste-t-il par lui-même ?

Au contraire comment définir une unité accidentelle, *unum per accidens,* par exemple l'homme blanc ?[4] On peut bien, à la vérité, par abstraction, déraciner la blancheur du sujet où elle réside, la définir à part, à l'imitation de la substance, en faire comme une contrefaçon de substance[5] et l'exprimer par exemple ainsi : la blancheur est une couleur (genre) douée de tels caractères (différence spécifique)[6]. Mais, dans la réalité, le blanc n'est pas « une couleur » ni « telle couleur » sans plus, quelque chose qui subsiste en soi, sans en appeler à rien d'autre. Si on la considère ainsi, c'est en pratiquant une coupe artificielle dans la réalité. Pour être d'accord avec celle-ci, il faudra faire entrevoir, au bout de la définition, le sujet qui porte la couleur : « accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente et *terminatur ad subjectum,* nam albedo dicitur qua *aliquid* est album »[7]. Et ainsi s'introduira dans la définition une addition qui en rompra l'unité : la dualité, la multiplicité de l'*unum par accidens* s'y reflètera.

La même chose se produira et de façon encore plus manifeste si, pour se rapprocher davantage du réel, on prend l'accident au concret : non plus la blancheur, *albedo,* mais l'être blanc, *aliquid album.* Ici, le sujet apparaît dès l'abord, au premier plan, et la prétendue définition de l'accident, du blanc, commence

(1) Ci-dessus, p. 55.
(2) Voir notre *Critique de la Connaissance*, p. 169, 176, 177, 333, 334.
(3) ARISTOTE, *Topiques*, I, 5, 101 b, 39. (Didot : 4, nº 2).
(4) Pour tout ce qui suit. Cf. SAINT THOMAS, *Met.*, VII, l. 3 et 4, et *de Ente et Essentia*, ch. 7, deuxième moitié.
(5) « Hoc quid magis est *substantiale* quam substantia ». SAINT THOMAS, *Met.*, VII, l. 4. Dans l'exemple allégué : « color est *quid* albedinis », ce « *quid* » figure le *genre* auquel appartient la blancheur.
(6) SAINT THOMAS énonce ces distinctions d'après les conceptions de son temps : « albedo est [color qui] habet plurimum de lumine ». *de Sensu*, l. 7e. La physique actuelle, sans nier cela, dirait peut-être encore autre chose; par exemple : le blanc est la couleur formée par la fusion des nuances du prisme. Mais les exemples importent peu.
(7) Ia, IIæ, 53, 2, 3m.

par parler d'autre chose que lui. « In concretis, incipit habitudo a subjecto... dicitur enim album *quod* habet albedinem »[1].

Ainsi la définition, au sens propre, ne s'applique pas à l'ensemble formé par la substance et l'accident. Il est possible de juxtaposer, de mettre bout à bout, d'écrire à la suite des caractères de la substance et ceux de l'accident : cela ne fera jamais *une* définition. La définition, avons-nous dit, exprime l'essence, et ici nous n'avons pas une seule essence, mais plusieurs. La formule composite à laquelle nous aboutissons (par exemple : l'homme blanc est l'animal raisonnable ayant telle couleur) répond à deux questions diverses, la question *quid*, et la question *quale :* elle décrit successivement le sujet et ses propriétés.

En définitive, comme le veut Aristote, il n'y a définition proprement dite que du sujet-substance, τόδε τι, l'unité première, raison de toutes les autres qui se rencontrent dans notre univers. « Quand on dit une chose d'une autre, par exemple l'homme blanc, cela n'équivaut pas à exprimer un sujet unique τόδε τι. Une telle unité ne convient qu'aux substances... A la vérité il y a bien un énoncé des caractères (λόγος)[2] et une définition de l'homme blanc, mais non pas comme du blanc ou de la substance »[3].

(1) *Ibid.* Cf. ci-dessus, p. 55.
(2) Voir *Critique de la Connaissance*, p. 293.
(3) *Met.*, Z, 4, 1030 a, 3 à 6 ; 1030 b, 12, 13. Cf. 1030 a, 29 à 32. Ce chapitre renferme quelques passages difficiles. En particulier : 1029 b, 30 à 1030 a2. Voici à quoi me semble revenir le sens général de ce texte. Impossible de définir une unité accidentelle. En effet, ou bien on essaie d'en donner une définition complète, et alors on sacrifie l'unité de la définition. Par exemple, s'il s'agit d'un sujet blanc, au blanc *on ajoute l'homme* qui est blanc. Ou bien on veut maintenir l'unité de la définition et alors on sacrifie son intégrité : on ne définit que « le blanc », et *les caractères du sujet sont laissés de côté.*

CHAPITRE II

LA SUBSTANCE COSMIQUE EST COMPOSÉE DE MATIÈRE ET DE FORME

Pour la plupart de nos contemporains, même cultivés, la seule mention de la matière et de la forme évoque l'idée d'une construction bizarre et compliquée, d'une vieille théorie, défroque de l'antiquité et du moyen-âge, abandonnée depuis longtemps par tout ce qui pense, et qui ne peut plus intéresser que les archéologues de la philosophie... C'est aller bien vite en affaires.

Au vrai, la théorie de la matière et de la forme n'est que la conclusion très simple des données les plus évidentes de l'expérience, le corollaire modeste et nécessaire de ce que nous savons déjà sur l'existence des substances et leur multiplicité.

SECTION I

LE FAIT DE LA DUALITÉ INTRINSÈQUE DE LA SUBSTANCE COSMIQUE

A) *LA MATIERE ET LA FORME AU POINT DE VUE STATIQUE*

a) La variété de l'univers est un fait. Inutile d'insister sur l'opposition des forces, la diversité des mouvements, la multiplicité des figures, des couleurs, des sons, des odeurs qui s'y manifestent, sur les degrés de perfection des êtres qu'il contient, depuis le corps brut jusqu'à l'animal raisonnable.

Mais ce spectacle a une contrepartie. Les êtres les plus divers, les plus éloignés les uns des autres par leurs traits spécifiques, ont un fond de similitude absolue. A certains égards, ils sont tous pareils. En chacun d'eux je découvre une propriété rigoureusement identique, un caractère uniforme auquel tous participent de la même façon. Cette ressemblance ne résulte pas de déterminations *spécifiques* plus ou moins voisines, comme celles

dont on tire les notions d'espèce et de genre proche ou lointain. Au contraire, elle se fonde sur un élément *privé de toute spécification particulière,* neutre, amorphe, qui se retrouve tel quel en tous. Les êtres cosmiques, dit Aristote, sont « des grandeurs, μεγέθη », c'est-à-dire des masses qui occupent l'espace : car tout ce qui existe ici-bas, et cela même en quoi nous reconnaissons une âme spirituelle, a rapport à l'espace, le remplit et s'y localise. L'individu cosmique n'est pas simple, inétendu ; sa substance s'allonge, s'étire, si l'on ose ainsi parler, se diffuse, se propage dans les trois dimensions de la longueur, de la largeur et de l'épaisseur ; elle se multiplie elle-même en des parties qui se précèdent, se suivent, se juxtaposent les unes aux autres. Même si des limites actuellement tracées ne dessinent point ces parties, elles ne se confondent pas : le sens et l'esprit peuvent les saisir à part, et il ne répugne pas en principe que la main ou un instrument suffisamment affiné parviennent à les séparer ; car, sans être séparées en fait, elles ont une certaine distinction « virtuelle », c'est-à-dire une possibilité de séparation : l'une est ici et l'autre là ; l'une est tangente à un objet voisin et l'autre éloignée. Et leur séparation, lorsqu'elle n'est pas actuellement effectuée, est susceptible de l'être en mille façons différentes : précisément parce qu'aucune n'a par elle-même de caractère propre, particulier, exigeant plutôt telle division que telle autre. Ces parties sont toutes semblables : la première venue est le type de toutes les autres, les représente exactement et peut servir à les mesurer[1].

La conception discontinue de la matière, à laquelle s'arrêtent en général les physiciens modernes, ne constitue pas une difficulté à ce que nous affirmons ici. Car cette conception n'exclut pas, mais bien plutôt requiert certains éléments étendus, et une dose plus ou moins grande de continuité quantitative. Il est impossible de s'en passer : un monde physique inétendu ne serait plus celui que l'expérience nous impose. Aussi les corpuscules auxquels aboutit l'analyse atomistique sont-ils « des grandeurs » infinitésimales, de petites masses, mobiles dans l'espace, douées de pesanteur, etc. Et le milieu où ils plongent et avec lequel ils sont nécessairement en interaction, ne saurait être d'une autre nature[2]. On comprend bien qu'un ensemble de corps séparés par

(1) A propos des quatre éléments, inaltérables en nature, par la réunion et la séparation desquels Empédocle compose l'univers, Aristote écrit : « S'ils sont comparables au point de vue de la quantité, il faut, de toute nécessité, qu'il y ait en eux *quelque chose de semblable* (ταὐτό τι) qui les mesure : par exemple, si un cotyle d'eau produit dix cotyles d'air, il y avait donc, dans ces deux éléments [divers de nature], une même chose (τὸ αὐτό τι ἦν ἄρα ἄμφω), puisqu'ils sont mesurés par elle ». *Gener.*, II, 6, 333a, 20.

(2) C'est ce que fait remarquer M. Louis de Broglie, qui soumet à une critique aiguë les diverses théories physiques. Composer la matière de points

des intervalles, donne à nos sens, qui ne sont pas des appareils d'une précision illimitée, l'impression d'une continuité unique[1]. On ne comprendrait pas que des entités inétendues, des points mathématiques pussent donner la même impression : jamais avec de l'inétendu on ne composera de l'étendu.

Tous les corps donc, quelle que soit leur diversité, communient en cet élément homogène, uniforme, identique partout. Si on le prend en lui-même, isolé de toutes les déterminations qui l'affectent, il se montre indifférent à les subir, plastique, passif sous leur action, inaltéré, inchangé sous tous les changements.

La seule différentiation qui lui soit propre est celle du *moins* ou du *plus :* selon le degré où ils le possèdent, les corps sont grands ou petits, épais ou minces, larges ou étroits, longs ou courts. Tous apparaissent constitués par une certaine *masse,* une certaine *dose,* une certaine *quantité* de cet élément unique. Et si des êtres naturels de même espèce, semblables pour tout le reste, peuvent encore différer les uns des autres, c'est que chacun possède *une part* de cet élément qui n'est point celle des autres.

Ainsi le monde nous présente, d'un côté, *la diversité,* la flo-

inétendus, s'influençant mutuellement, est impossible. Car, « comme les monades de Leibniz, ces particules élémentaires isolées et sans extension ne pourront réagir à distance les unes sur les autres, puisque, par hypothèse, il n'y a rien en dehors d'elles, rien dans l'espace qui les sépare ; elles ne pourront pas non plus réagir en venant au contact..., car leur caractère ponctuel ne leur permettra pas de se toucher sans se confondre » (*Matière et Lumière*, p. 240). Décomposer l'atome en particules plus petites, en faire « un petit système solaire formé d'un soleil central à charge électrique positive entouré d'électrons-planètes (atome de Bohr) », ne sert de rien : en effet, « qui ne voit que c'est là reculer pour mieux sauter ? car, pour les nouvelles particules élémentaires, dont la pseudo-particule du début sera formée, se poseront à nouveau les mêmes questions et les mêmes difficultés » (*Ibid.*, p. 241). Faire des particules ultimes des « centres de force », déterminant autour d'elles des « champs de force », concevoir l'intérieur de la matière comme régi par les lois de l'attraction newtonienne, c'est retomber, qu'on le veuille ou non, dans la continuité quantitative, au moins en ce qui concerne le milieu, car « au fond, cela revient à dire que la présence d'un corpuscule modifie les propriétés de tout l'espace environnant : en d'autres termes, le corpuscule n'est que le centre d'un phénomène étendu ». (*Ibid.*, p. 242). Si d'autre part, ajouterons-nous, on réfléchit à ceci que « l'espace » n'est rien de réel, donc ne peut posséder de « propriétés », ni être « modifié », et que « le phénomène étendu » suppose un sujet de même nature, on conclura que le milieu transmetteur des actions corpusculaires n'est pas le vide absolu, un pur néant physique, mais une matière étendue quelconque, si subtile qu'on la conçoive, uniforme ou diverse, continue, ou formée d'éléments distincts qui le sont.

La critique de M. de Broglie a le mérite de remettre à leur rang de symboles, en faisant ressortir leurs difficultés logiques, voire leurs contradictions internes, certaines représentations que des esprits moins sagaces prennent pour l'expression exacte de la réalité objective. Exemple. « Dans la théorie des électrons..., on n'a jamais pu expliquer comment peut subsister une sphère d'électricité négative, dont toutes les parties doivent se repousser mutuellement ». (*Ibid.*, p. 242).

(1) Il y a là une erreur portant sur les « sensibles communs », erreur non des sens comme purs percepteurs, mais du « judicium sensus ». La multiplicité est un sensible commun. Cf. notre *Critique de la Connaissance*, p. 48 sq. ; 61 sq.

raison multiforme des caractères et des activités spécifiques, — de l'autre, l'*uniformité,* un terrain neutre, vague, commun, où cette diversité s'épanouit. Ces deux aspects sont celui de la *qualité* et celui de la *quantité.* Pour les distinguer, nous n'avons pas eu à sortir de la simple observation. Quelle que soit la philosophie que l'on professe, on se voit obligé de les enregistrer d'abord, et si l'on croit pouvoir les réduire à un seul, ce ne sera qu'en vertu de raisonnements assez éloignés des faits.

Or, disons-le sans plus attendre, cet essai de réduction échouera. *Plus* ou *moins* d'une certaine chose ne fera jamais *autre chose.* En répétant, en additionnant, en accumulant l'homogène, l'identique — ou au contraire en le diminuant, en le raréfiant — on n'obtiendra jamais l'hétérogène, le divers. Un tas de blé, si gros ou si petit qu'on le fasse, restera blé et ne deviendra point avoine ou seigle. Avec plus ou moins de rouge on ne fera jamais du bleu ni du jaune. A l'inverse — et ceci est presque une tautologie — en fouillant une différence d'espèce, on n'y découvrira rien de quantitatif, rien qui se réduise ou ressemble à une inégalité de grandeur. Ce ne sont point là de simples conceptions de l'esprit, des différences de point de vue, des « distinctions de raison ». L'expérience nous montre la quantité et la qualité comme des propriétés réelles et réellement diverses, qui ne se laissent point identifier l'une à l'autre. Sur cette dualité intérieure des êtres cosmiques, il semble qu'aucune contestation sérieuse ne puisse être élevée[1].

En la signalant, nous avons rencontré l'une des idées maîtresses de la cosmologie péripatéticienne et thomiste. La réaction contre cette cosmologie a consisté, pour une grande part, à supprimer de l'explication du monde l'un des termes du couple, à vouloir tout traduire en notions quantitatives, mathématiques, à tenir la qualité pour nulle et non avenue. Plus proches de l'expérience que les modernes — en dépit des apparences — Aristote et saint Thomas veillent sévèrement à conserver à la qualité son caractère original et irréductible en face de la quantité. Ce n'est point ici le lieu de reprendre l'ensemble de leurs explications sur le sujet. Si l'on veut en avoir un échantillon, que l'on se reporte, par exemple, aux analyses si fines et si poussées que saint Thomas a faites du mode d'augmentation de la qualité, à propos de la croissance des vertus[2].

Eh bien, c'est précisément à cette dualité des données de

(1) Nous traitons encore de cette question, en réfutant la doctrine bergsonienne. Appendice VI p. 195 sq.
(2) *Quaest. disp. de Virtutibus in communi,* art. 11. — Voir nos ouvrages : *Sur la philosophie bergsonienne,* p. 230 à 238. — *Questions de cosmologie et de Physique chez Aristote et saint Thomas,* III, *théorie de la Mesure.*

l'observation que se suspend comme une conséquence nécessaire, la théorie de la matière et de la forme.

En effet, la philosophie de la Nature ne peut se contenter d'enregistrer simplement la présence des deux groupes opposés de phénomènes. Elle veut en découvrir la raison, la cause, le fondement. Or, si ce que nous avons dit de la substance, au chapitre précédent, est exact, il est clair que cette raison ne peut se trouver qu'en elle. Si la substance se manifeste par une double série d'accidents impossibles à unifier, c'est qu'elle est elle-même composée, c'est qu'elle enferme en son sein une dualité de principes essentiels. Le principe commun, uniforme, statique, passif, est la matière ; les principes propres, divers, spécifiques et actifs sont les formes substantielles. La matière est le terrain vague et commun que se disputent et s'approprient les formes. Celles-ci sont choses qualitatives : la qualité, prise dans toute son extension, contient en effet le principe différentiel, spécificateur de la substance : « en un premier sens, dit Atistote, la qualité est *la différence* de l'essence »[1] : ce qui fait que celle-ci est telle et non autre.

Ainsi, pour peu que l'on refuse de se tenir dans la zone superficielle d'un positivisme agnostique, pour peu que l'on se trouve mal satisfait des explications toutes verbales d'un Taine par exemple — qui se contente de noter ici « cette particularité », et là cette autre — on retrouvera naturellement la vieille théorie de la matière et de la forme. En remontant aux racines respectives de la qualité et de la quantité, on atteindra le double principe substantiel qui leur donne naissance. « L'essence, dit encore Aristote, se rattache à la qualité, c'est-à-dire à la nature déterminée, ὡρισμένης [à cette partie de la nature totale d'un être, qui est sa détermination]; tandis que la quantité se rattache à la nature indéterminée, ἀορίστου [à cette partie de l'être qui, en puissance de recevoir la détermination, ne l'a point par soi-même] »[2]. « Les premiers accidents qui découlent de la substance, dit saint Thomas, sont la quantité et la qualité, et ces deux accidents se rapportent aux deux principes essentiels de la substance, à savoir la forme et la matière ; mais la qualité se tient du côté de la forme »[3]. « La quantité est une disposition de la matière ; la qualité suit la forme »[4].

b) On aperçoit maintenant, en contraste et en rapport l'un avec l'autre, les deux principes essentiels de l'être physique, le rôle irremplaçable que chacun d'eux joue dans son explication.

(1) *Met.*, Δ, 14, 1020 a, 33.
(2) *Met.*, K, 6, 1063 a, 27.
(3) IV *Sent.* dist., 12, q, 1, a, 1, sol. 3, 1m.
(4) *Pot.*, IX, 7. Cf. aussi *Met.*, V, l. 9, etc.

La matière, avons-nous dit, est l'élément indéterminé, non spécifique, qui se retrouve partout et en tous, avec ses parties multiples, étendues dans l'espace. Qu'est-ce qui fait que ces parties *se tiennent entre elles, forment une unité, et telle unité de préférence à toute autre ?* D'où vient qu'elles ne se séparent point comme leur nature propre le leur permettrait, et comme elles le font parfois, mais restent adhérentes, consistantes, continues, pour composer un certain corps particulier, différent de tous les autres en grandeur, en figure, etc. ? Cet assemblage n'était pas nécessaire, seul possible : il n'a pas toujours existé et n'existera pas toujours. Durant le temps qu'il existe, il y a donc une cause qui le maintient en état.

Or — nous l'avons vu[1] — cette cause ne saurait lui être extérieure : ce n'est pas une force étrangère qui pèserait sur lui, agissant par coaction sur ses parties pour les empêcher de fuir et de se disperser. Chaque corps a une unité *intérieure* et *propre* bien à lui : une *unité naturelle* dont la source doit se trouver au plus intime de son être, dans sa substance même. Il y a donc en celle-ci, outre la matière aux parties multiples, un rassembleur de la matière, une énergie unificatrice, un principe de cohésion présent à toutes les parties, qui s'insinue en elles et les tient par le dedans, leur communiquant sa propre unité. « Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus »[2]. Admettre cela, c'est admettre dans chaque corps naturel, une forme substantielle.

Cette forme qui s'oppose à la dispersion, à l'émiettement, à la dissociation, est nécessairement *quelque chose de simple.* Saint Thomas ne met, à cet égard, aucune différence entre les diverses formes substantielles ou accidentelles, vivantes ou non : la totalité extensive, le fait d'avoir des parties quantitatives est toujours et partout étranger à leur essence, à leur nature de formes : « Totum et partes, secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens »[3]. Chez les êtres inférieurs même, — minéraux, plantes, animaux annelés — l'extension locale et la divisibilité ne proviennent pas de la forme substantielle qui n'a point de parties et qui, laissée à elle-même, possèderait l'unité simple de l'idée[4]. Là même, dans ces basses régions, la forme n'est pas « étendue » mais « coétendue » : c'est-à-dire que, si elle se trouve dans l'espace, ce n'est point par son propre fait, mais par le fait de son union avec un principe différent : la matière. Encore faut-il ajouter qu'elle ne se multiplie point avec

(1) Ci-dessus, Ch. I, Sect. II B, p. 27.
(2) SAINT THOMAS, *C. Gent.*, II, 65.
(3) *Ibid.*, 72 ; — *De Spir. creat.*, 4. — Ia, 76, 8.
(4) Voir les textes cités ci-dessous, p. 76.

les parties quantitatives qu'elle informe : elle reste unique dans un corps unique, tant qu'il n'est pas divisé. Ainsi en va-t-il jusque chez les êtres inanimés et les vivants inférieurs : « Sicut enim accidere videtur in formis corporum naturalium inanimatorum (...in aere, aqua et in corporibus mineralibus...), ita in eis [viventibus] quæ propter sui imperfectionem, non requirunt diversitatem in partibus, *quod in aliquo uno toto anima est in actu una...* »[1].

Et tout ceci est nécessaire. Car si la forme était elle-même composée, agrégat de parties diverses, la question se reposerait à son égard, et il faudrait chercher la cause de son unité[2]. Rien d'intrinsèquement un ne s'explique en dernier ressort sans le recours à un élément simple. Toute unité intérieure porte en elle, comme sa raison constitutive et essentielle, cet élément irréductible et absolu. La forme est donc, même dans les corps bruts, *une espèce d'âme, immatérielle en elle-même,* puisqu'elle se distingue de la matière et s'y oppose.

c) Ces observations valent aussi bien pour les molécules et les atomes que pour les corps qui en seraient composés. Si l'on adopte les descriptions atomistiques comme l'expression exacte de la réalité[3], on doit reconnaître, en chaque corpuscule, ce principe intérieur qui lui confère une individualité, qui le fait cohérent en lui-même et distinct de tous les autres.

Mais pour les corps dont les atomes ou molécules seraient les composants il faut dire quelque chose de plus. Les manuels classiques de physique et de chimie enseignent actuellement que l'unité et la continuité des corps qui tombent sous nos sens ne sont pas réelles. Sous ces apparences il y aurait des myriades de molécules s'agitant « dans toutes les directions, d'une manière parfaitement désordonnée ». Mais, comme ces mouvements innombrables et infiniment divers ne s'ajoutent pas, mais se contrarient et se compensent, l'ensemble paraît stable, immobile. — Cette hypothèse suffit-elle à rendre raison des apparences ? Ce corps qui est là devant moi et qui me paraît bien un, ferme, consistant, organisé, enclos dans ses limites propres, puis-je le prendre pour un bouillon tumultueux de molécules s'agitant dans un désordre absolu, pour une cohue d'individus sans lien, pour un nuage

(1) *De Anima,* II, l. 4. Cf. *Q. disp. de Anima,* 10 ; — *de Spir. creat.* 4 (texte cité ci-dessous, p. 97) ; — *C. Gent.,* II, 72 ; — Ia, 76, 8. Que se passe-t-il pour la forme, lorsqu'un corps est divisé ? ceci est un problème différent, — traité par saint Thomas aux endroits indiqués, par Aristote, *de Anima,* II, 2, 413 b, 15 sq. — que nous n'avons pas à aborder ici.

(2) « Oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile, ...vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile ». *C. Gent.,* II, 65. Le principe est appliqué en cet endroit à l'âme humaine, mais il a une portée générale.

(3) Ce que ne font d'ailleurs pas tous les spécialistes de la science des atomes. Cf. à la fin de ce fascicule, la Note D.

indécis sans forme ni contours : analogue en plus petit à un vol de moucherons ou à un banc de poissons ?

Non. Car d'abord, ces mouvements de molécules ont lieu dans une aire délimitée, circonscrite : qu'est-ce qui en dessine les frontières ? puis, tout désordonnés qu'ils paraissent, ces mouvements sont cependant, à tout le moins, coalisés, centralisés : ils concourent à un résultat commun. Ils sont englobés, maintenus ensemble comme par une force agglutinante — par une « attraction » généralisée, si l'on veut — qui fait d'eux un système particulier. Nous n'insistons pas pour le moment sur les caractères spéciaux qui distinguent les divers assemblages d'atomes, mais simplement sur la cohésion des particules en chacun d'eux. Nous voyons là, à l'œuvre dans le chaos moléculaire, des forces ordonnatrices dont chacune revendique, si l'on peut dire, sa portion de molécules, les rassemble et les sépare de toutes les autres. Le chaos seul ne peut donner lieu qu'à des rencontres fortuites, à des unions par le dehors, essentiellement précaires : comme serait celle d'une poignée de dés jetés en l'air et retombant les uns sur les autres. D'un désordre, fût-il infini, on ne tirera jamais les ordres consistants et déterminés que l'expérience nous fait connaître.

d) Mais ce n'est pas seulement de la cohésion des parties quantitatives que la forme substantielle est appelée à rendre compte : c'est aussi de l'union des qualités spécifiquement diverses qui se rencontrent dans un même sujet. En étudiant la substance, nous avons vu ces qualités se rencontrer chez elle et lui emprunter leur unité[1]. Nous sommes maintenant en mesure de faire un pas de plus et de marquer la partie de la substance dont elles procèdent précisément : c'est la forme. La matière indéterminée, non spécifiée par elle-même, est le contraire d'un principe de spécification : elle ne peut communiquer ce qu'elle n'a pas. Aussi bien, l'action spécificatrice de la forme n'est pas séparable de sa fonction unificatrice des parties quantitatives. Car si celles-ci sont unies, c'est *d'une manière spéciale :* par exemple, de façon à former telle figure. C'est donc la même cause intérieure — une cause « formelle » — qui unifie la matière et la frappe d'une empreinte qualitative déterminée. Elle cherche dans les ingrédients à sa portée, ceux qui conviennent à son œuvre. Elle est un *principe de choix* et, comme on l'a dit, une « *idée directrice* » : idée non pas psychologique, non pas pensée, mais idée appliquée, réalisée dans la matière et dans telle portion de la matière, incarnée en elle. Un plan s'exécute ici, qui se développe méthodiquement dans la matière, lui imposant une structure, une organisation spéciale, avec ses mille détails. Nous n'avons pas

(1) Ch. I, Section II B, p. 25 sq.

affaire à une réceptivité indifférente, où viendraient se poser au hasard, des caractères quelconques, dans laquelle toutes les forces extérieures entreraient comme chez elles et agiraient à leur guise. Toute substance enferme en elle-même un principe actif et discriminatif, qui résiste aux forces adverses, qui lutte pour son existence, acceptant ceci et repoussant cela.

Il est à peine besoin de faire remarquer que, si l'on recule la substance véritable jusqu'aux atomes, si on la situe dans les plus infimes particules, elle reste sujette à la même loi constitutionnelle, et que des conclusions toutes pareilles à celles que nous énoncions à propos du rôle unificateur de la forme dans les atomes seraient de mise ici. En effet, les petits êtres aux caractères si tranchés, aux mœurs si originales, qui captivent l'intérêt des praticiens de la science atomistique, ne sont certes pas matière pure, indécise et passive. Outre l'étendue, il faut bien leur concéder la force, et une force spécifiée, qui a sa direction, son allure particulière, ses conditions d'exercice et son but : principe étranger à la matière et qui en est tout juste l'opposé. Même un « chaos moléculaire » est inconcevable, si l'on n'attribue à chaque molécule un mouvement propre et dirigé dans un sens donné ; la simple idée de ce chaos implique des attractions, des répulsions, des chocs, etc. : en d'autres termes, des énergies déterminées, en jeu et en conflit. Le petit être est sensible à certaines influences, — non pas n'importe lesquelles, mais spéciales, — et capable d'en exercer de telles sur son entourage. En lui aussi habite ce pouvoir d'élection, cette « idée directrice » dont nous parlions tout à l'heure. A quelque niveau que l'on considère l'être physique, on trouve chez lui la forme[1].

De même donc que nous avions besoin d'un principe simple pour unir les parties matérielles de l'être, nous devons y recourir une seconde fois à un titre nouveau. Il reparaît ici comme la racine unique des diverses qualités : il enferme cette diversité, pour ainsi dire, à l'état concentré. Nous voici donc derechef en présence d'une espèce d'âme, qui porte en elle le plan de l'être et qui l'exécute : force inconsciente, mais orientée, qui soulève la matière, la pétrit et la façonne[2].

Pour faire entendre cela, Aristote se sert d'une comparaison singulière mais très expressive. « Si une hache, dit-il, était un corps physique, naturel, sa forme — la partie formelle de son

(1) Nous verrons plus loin si et comment les formes élémentaires subsistent sous ou dans la forme générale du corps composé.

(2) Il est indispensable de se reporter ici à ce que nous avons dit à propos de la diversité des substances cosmiques : ci-dessus, ch. I, Section II, B, p. 25 sq. et Section III, p. 33 sq.

essence : οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον — serait son âme »[1]. On a blâmé le finalisme d'Aristote, ce quasi-vitalisme qui s'étend jusqu'aux régions les plus basses de la Nature, jusqu'aux corps bruts. Cependant il est sûr que la naissance d'une substance particulière et déterminée n'est pas un événement fortuit, un ensemble de faits incohérents, se produisant en ordre dispersé, sans direction, — mais un phénomène nettement orienté vers un but. La réalisation d'une forme spéciale est la fin de la génération : *forma habet rationem finis*[2].

e) Tout ce que nous venons d'indiquer s'observe avec une évidence singulière chez les vivants. Le principe de cohésion et d'unité qualitative, qui existe en tous les corps, s'affirme chez eux d'une façon si éclatante qu'il est impossible de méconnaître sa présence. C'est pourquoi ils ont droit ici à une mention spéciale.

Dans un corps vivant tout se renouvelle perpétuellement. L'assimilation et la désassimilation se poursuivent sans trêve. Des matériaux nouveaux sont amenés dans le circuit vital et immédiatement accaparés, tandis que d'autres sont rejetés. C'est un flux ininterrompu où rien ne demeure immobile. Et cependant, dans cette inconsistance et ce mouvement chroniques, quelque chose persiste invarié. Les apports sont assimilés par une force secrète, toujours en éveil et à l'œuvre, qui les englobe dans sa permanente unité. Ils ne se distribuent pas au hasard, de façon chaotique ; et pas davantage il ne leur est permis de former des combinaisons particulières inédites. Il leur faut obéir au plan général immuable : ils y ont leur place assignée et ils s'y rendent sans erreur. Tout se dispose toujours de la même manière. Alors, il faut conclure qu'il y a, dans le vivant, quelque chose d'invisible, d'imperceptible en soi, qui ne tombe pas isolément sous les sens, mais dont l'influence se fait sentir continûment et détermine l'organisation tout entière. Ce quelque chose qui maîtrise la matière, qui est un alors que tout le reste est divers, stable alors que tout le reste change, ce je ne sais quoi qui transforme les caractères propres des matériaux ingérés en des caractères tout nouveaux, — qui fait, par exemple, que l'herbe broutée par l'animal devienne ici un œil et là une patte, — nous l'appelons la forme substantielle. « In corpore hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eædem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem ; secundem vero materiam, partes fluunt et refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero

(1) *De Anima*, II, ch. 1, 412 b, 10 sq.
(2) Sur l'identification de la forme avec la fin, voir ARISTOTE, *Met.*, H, 4, 1044 b, 1 ; — *Gener animal*, I, 1, début ; — *Phys.*, II, 7, 198a, 25. (Cf. 3, 194 b, 26) ; « la forme est le modèle à exécuter ». — Saint THOMAS, *Met*, V, l. 2 VIII, l. 4. — Ia 15, 1.

a principio vitæ usque in finem... Forma et species singularium partium ejus continue manet per totam vitam, sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis et de novo adgeneratur per alimentum. Non est autem alius numero homo secundum diversus partes et ætates... »[1].

f) De tout ceci découlent des conséquences remarquables et grosses d'importance pour la psychologie et la métaphysique. D'abord, puisque la forme est, de soi, immatérielle, il suffira de l'extraire, par la pensée, de sa gangue matérielle, pour obtenir un objet spirituel, proportionné à l'intelligence. De plus, à supposer que, *per possibile vel impossibile,* une forme arrivât à se dégager de la matière, elle deviendrait, par le fait même, un pur esprit. C'est surtout cette dernière affirmation qui nous intéresse ici. On le voit : elle n'est point, dans la théorie de la matière et de la forme, une pièce rapportée, un placage opportuniste, une exception introduite là pour les besoins spéciaux de la doctrine de la spiritualité de l'âme humaine. Au contraire, elle découle organiquement, comme une conclusion impérieuse, de la doctrine générale.

Saint Thomas, s'emparant des brèves indications d'Aristote et les dépassant de beaucoup, développe ces vues avec une hardiesse géniale. Il ne craint pas d'envisager, dans son absolu, l'hypothèse qu'une forme quelconque de la Nature, substantielle ou accidentelle, puisse exister isolée de la matière et de la quantité. Alors, dit-il, elle deviendrait quelque chose d'analogue aux idées platoniciennes, un être spirituel, intelligible et intelligent. De plus, elle serait unique de son espèce, car la multiplication numérique procède de la quantité et ne peut provenir dans une espèce donnée que de la division des parties homogènes de la matière[2] : « Si remaneret a materia separata, jam esset forma intelligibilis actu et etiam intelligens ; nam omnes formæ a materia separatæ sunt tales »[3]. « Esset quædam forma intelligibilis, ad modum formarum separatarum quas Plato posuit »[4]. « Unde oportet quod per se remaneat una et singularis »[5].

La justification complète et foncière de ces dernières idées appartient à une autre partie de la philosophie. Nous avons seulement voulu marquer ici le point où elles s'articulent à la théorie de la matière et de la forme, et montrer par là combien le reproche d'incohérence, formulé à leur sujet[6], est injuste. Au

(1) *C. Gent.*, IV, 81, § *Quod etiam quarto*...
(2) Cf. ci-dessus, p. 68.
(3) IIIa, 75, 6 ; Cf. *Contra Gent.*, I, 44, 4°.
(4) *Quodlib.*, VII, 10.
(5) *Perihermen.*, l. 10. Cf. *Spirit. creat.*, 8.
(6) « Le retour aux âmes séparées [il faudrait plutôt dire : séparables] ...donnera lieu, dans la Scolastique, à une incohérence, puisque les philosophes

contraire, la doctrine thomiste est ici d'une remarquable continuité. Elle n'établit pas, comme Descartes, entre le corps, chose étendue, et l'esprit, chose qui pense, une coupure sèche, un abîme qui ne peut être franchi que par un bond. Du haut en bas de la Nature, elle discerne les deux mêmes éléments, dont l'hymen est nécessaire pour enfanter la plus humble substance terrestre. Elle nous fait suivre, à travers les règnes hiérarchisés du Cosmos, la lente ascension de la forme, d'abord étroitement solidaire et captive de la matière, puis la dominant de plus en plus, jusqu'à devenir finalement capable de s'en affranchir tout à fait. Aux étages inférieurs, son rôle se borne à déterminer, à modeler la matière en s'imprimant sur elle : à cette œuvre elle s'épuise et se vide, pour ainsi dire, de toutes ses énergies. Mais là même. ainsi que nous l'avons dit, elle apparaît comme une entité simple. douée d'ubiquité dans son étroit domaine, où partout elle fait sentir sa présence, où, elle partie, tout s'effondre. Ce sont déjà les caractères d'une âme et comme les prémices de l'esprit. « Tout est en quelque sorte plein d'âme, πάντα ψυχῆς πλήρη », disait Aristote[1]. Mais ces âmes embryonnaires ne sont pas de pures monades comme celles de Leibnitz ; elles sont ordonnées et liées à la matière, taillées, pour ainsi dire, à sa mesure, faites exclusivement pour s'épanouir en elle. — Dans la génération des vivants, l'empire et l'énergie finaliste de la forme se marque davantage, parce que l'œuvre est plus compliquée. Enfin, à « l'horizon » de la création terrestre, à cette limite qui départage le monde corporel et les régions de l'esprit pur[2] se situe l'âme humaine[3]. Elle ne représente pas un coup d'état, une rupture brusque avec ce qui précède, l'intrusion inopinée d'une énergie sans analogue dans le monde. Le corps humain, comme tous ses semblables des règnes inférieurs, est matière et forme : c'est-à-dire qu'il ne se constitue pas sans l'âme, que l'âme *est, au sens strict, une de ses parties essentielles.* Il est pénétré et comme pétri d'âme ; c'est la présence et le travail de cette organisatrice mystérieuse qui fait vraiment de lui un corps humain. Quand elle le quitte, il n'est plus qu'un vague assemblage, sans unité, de formes élémentaires en train de revenir à l'état dispersé. Seulement la « forme humaine » émerge du milieu matériel où elle travaille. Son œuvre physique d' « information » accomplie, il

de l'Ecole persisteront à donner à l'âme le titre de forme du corps». HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, p. 375.

(1) *Gener. Anim.*, III, 11, 762 a, 18. Il s'agit là des éléments bruts qui préparent la génération spontanée, dont le Stagirite admettait la possibilité pour certains organismes inférieurs.

(2) Pour la théologie catholique, les esprit séparés sont les anges.

(3) « Anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum ». *C. Gent.*, II, 68, § Hoc autem modo. — « Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae ». *Sent.*, III, Prolog.

lui reste des forces inemployées, disponibles pour son usage personnel et exclusif. Elle a le privilège de pouvoir se replier sur elle-même, se reprendre de la dispersion spatiale où elle végète et sent, pour s'appliquer à des opérations qui lui appartiennent en propre, et dont les images sensibles lui fournissent seulement les matériaux. Encore transforme-t-elle ces matériaux ; par une sorte de contagion, elle les attire à son mode d'être : en les touchant elle les spiritualise, car elle en retient seulement les formes qui s'y trouvaient incarnées[1].

Telle est la vue générale de l'univers, la vaste synthèse dont la doctrine hylémorphique, et singulièrement la notion de forme, est le centre et la clef. Sans entrer dans des détails qui seraient ici un hors d'œuvre, il était nécessaire d'en esquisser le croquis[2].

g) L'irréductible dualité des principes de la substance cosmique s'impose donc à l'esprit. D'un côté, il y a la matière, partout identique à elle-même, avec ses parties homogènes, support obligé des déterminations variées. De l'autre, il y a les formes hétérogènes, spécifiquement diverses, qui déterminent cette uniformité.

D'un côté, il y a la matière qui fournit l'étendue, les parties virtuellement multiples ; de l'autre, il y a la forme qui donne à ces parties unité et cohésion, délimitant, s'appropriant telle portion de la matière, lui imposant telle figure et telles dimensions. « La multiplicité pure » (sur laquelle achoppent tant de vains raisonnements soi-disant philosophiques) est une chimère, une impossibilité, une contradiction. Poser un être absolument multiple, c'est ne pas s'entendre soi-même : car, s'il est tel, il n'est pas *un être,* mais plusieurs ; et la même remarque s'applique à chacun de ceux qui seraient censés le composer. Si loin que l'on recule dans la direction du multiple, on aboutira toujours à l'unité, qui en est le fondement nécessaire. Le corps naturel a *une certaine espèce de pluralité* et *une certaine espèce d'unité :* pluralité faite, non de parties disjointes, mais de parties qui se tiennent mutuellement, séparables, mais non séparées ; — unité non pas simple, mais étendue, prolongée à travers des parties diverses.

D'un côté il y a, dans l'univers, de la matière : sans quoi nous n'aurions affaire qu'à de l'intelligence pure, nous vivrions dans un monde tout spirituel, parmi des esprits sans corps. Le sensible s'évanouirait : Leibnitz, avec ses groupes de monades,

(1) Voir notre *Critique de la Connaissance,* sur la formation des idées, p. 139 à 144.

(2) On le retrouvera dans un article, paru naguère dans la *Revue critique des idées et des livres,* reproduit dans notre ouvrage *Sur la philosophie bergsonienne,* p. 230 à 238, et dont nous avons transcrit ici quelques passages.

véritables petites âmes, échoue à l'expliquer. Et d'autre part, il y a, dans l'univers, des formes : sans quoi rien ne serait précisément intelligible, aucun objet différencié ne s'offrant alors à l'esprit[1]. Bien plus, le sensible lui-même, pour une raison inverse de la précédente, s'évanouirait encore, car il n'est tel — sensible — que par ses qualités de coloris, de figuration, de température, etc. : toutes déterminations formelles, dont la racine foncière se trouve, comme nous l'avons vu, dans « l'âme » de la substance. En philosophie naturelle, le pur matérialisme n'est pas moins intenable que le spiritualisme pur.

Comment cette dualité intrinsèque est-elle compatible avec l'unité de l'être ? comment des principes aussi divers, voire opposés, se réconcilient-ils au point de collaborer à la constitution d'une substance unique ? Par un rapport d'acte à puissance : la forme jouant le premier rôle et la matière le second. Mais ceci demande un développement spécial et n'apparaîtra clairement que quand nous aurons poussé à leurs dernières précisions la théorie thomiste de la matière et de la forme[2].

B) *LA MATIERE ET LA FORME DANS LE CHANGEMENT : LES MUTATIONS SUBSTANTIELLES*

Mais c'est surtout par l'observation du devenir, du changement, qu'Aristote a été amené à concevoir la théorie de la matière et de la forme. En effet, dit saint Thomas, « la matière ne peut être suffisamment connue que par le mouvement. Materia enim in se non potest sufficienter cognosci nisi per motum »[3]. Et il en va de même de la forme, puisque les deux principes, étant corrélatifs et opposés, ne se différencient qu'en fonction l'un de l'autre. La considération de la quantité et de la qualité nous les a montrés à l'état statique. Il s'agissait alors de définir des essences prises en elle-mêmes[4]. Nous allons maintenant nous attaquer au *fieri* des formes dans la matière. Car, lorsque nous avons conclu, à partir du mouvement, à la distinction de la substance et de l'accident, nous n'avons pas épuisé les conséquences de ce grand

(1) Ceci en toute hypothèse et quelque conception que l'on se fasse de la matière. Mais si l'on admet celle d'Aristote et de saint Thomas — que nous justifierons par la suite — il faut dire davantage et soutenir absolument que rien ne serait alors intelligible de façon quelconque, même vague : la matière n'étant intelligible que par la forme et ne pouvant exister sans elle.

(2) Ci-dessous, p. 93 sq.

(3) *Met.*, VII, l. 2.

(4) Comme le font, diversement et de leurs points de vue respectifs, la logique, qui s'occupe des *prédicats* attribuables à un sujet, et la métaphysique, qui traite des *caractères réels* de l'être. (*Ibid.* et IV, l. 4,).

fait du mouvement, trait capital de l'être cosmique, l'une des assises fondamentales de la philosophie de la Nature. Si nous le prenons dans toute son ampleur, nous le verrons parfois pénétrer plus loin que la surface des êtres, où l'accident se manifeste, et toucher la substance elle-même dans sa constitution propre, la ruiner et la remplacer par une autre. Et les mêmes raisons qui nous ont amenés à la distinguer de ses accidents, nous obligeront de conclure à sa composition intérieure et de distinguer en elle matière et forme.

1° *a*) Ici encore, la théorie hylémorphique apparaîtra comme un simple corollaire, comme la conclusion inévitable de ce que nous avons précédemment établi. Il y a, disions-nous, dans l'univers, des substances diverses : ces unités à physionomie originale, ces structures hétérogènes, ces centres assimilateurs, ces principes impérieux d'action et de réaction, ces fonds solides qui demeurent sous des modifications de surface. Or, parfois, nous voyons à l'une de ces substances en succéder une autre, et cela sur le même terrain. La substance nouvelle ne surgit pas du néant ; elle naît d'une lutte et d'une victoire. Des forces étrangères ont attaqué la substance existante, l'ont minée peu à peu, ruinant ses conditions d'existence, lui arrachant les éléments qu'elle s'était appropriés et dont elle vivait. Un moment est venu où elle s'est effondrée, et où *à sa place, riche de ses dépouilles,* une substance nouvelle est apparue. Celle-ci présente les mêmes caractères d'unité, de cohésion, d'originalité que la précédente. Et si dans le premier cas nous étions forcés de conclure à l'existence d'une substance distincte, spéciale, il en va de même dans le second. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a eu mutation de substance ? Par exemple, un homme va et vient, s'assied, se lève, parle, etc. : sous ces états divers, son caractère d'homme demeure intact, aisément reconnaissable. Mais la mort arrive — précédée de prodromes, amenée par des causes qui ont rendu la conservation de la vie impossible — et le corps vivant, sujet de tous les changements superficiels antérieurs, se dissout, cesse absolument d'exister comme tel : à sa place, de sa corruption naissent des corps élémentaires beaucoup plus simples ; la matière dont il était formé passe à d'autres : « corruptio unius est generatio alterius ». Dans la région de l'inanimé des catastrophes pareilles se produisent. Un morceau de fer, par exemple, peut être chaud ou froid, forgé ou non, placé ici ou là ; il reste fer, garde sa consistance et ses autres propriétés. Mais exposé à l'air humide, il se désagrège, s'effrite : la rouille (oxyde ferrique) l'envahit peu à peu jusque dans ses profondeurs, bref, se met à sa place. Il a cessé d'exister comme fer : la rouille n'a plus les propriétés qui le caractérisaient. Dans les

laboratoires de la Nature comme dans ceux de l'homme de telles métamorphoses sont quotidiennes.

Ce sont là des faits, imposés par l'observation la plus élémentaire et sur lesquels tout le monde est d'accord : les savants comme le vulgaire, les modernes comme les anciens, les physiciens à la vieille mode comme les spécialistes de la radio-activité ou de la mécanique ondulatoire.

En effet, la chimie actuelle reconnaît un certain nombre de corps simples (92 pour le moment : oxygène, hydrogène, azote, carbone, phosphore, etc.), spécifiquement divers. Elle les appelle « corps simples » ou « substances simples », parce qu'ils ont résisté jusqu'ici à toute tentative de décomposition[1]. Ils représentent — nous employons ici le langage de tous les traités ou manuels — « des types bien déterminés, toujours identiques à eux-mêmes, quelle que soit leur origine ». Ils s'allient, se combinent pour former des corps composés, séparés également entre eux comme de leurs composants, par des *différences spécifiques.*

Jusqu'à ces dernières années, on croyait les corps simples incapables de se métamorphoser l'un dans l'autre. Les progrès de l'atomistique ne laissent plus subsister cette illusion. Voici ce qu'écrit l'un de ses maîtres, dans un ouvrage que nous avons déjà cité : « Les physiciens actuels, plus heureux que leurs lointains précurseurs, les alchimistes du moyen-âge, sont parvenus à transmuter la matière, c'est-à-dire à provoquer artificiellement la mutation des corps simples entre eux. Ainsi est-il actuellement possible d'obtenir un phosphore de synthèse à partir du soufre, ou encore avec de l'aluminium, en opérant par une autre voie... Quelle preuve plus simple des transmutations atomiques que le fait de recueillir l'hélium formé peu à peu dans une ampoule de radon, ou... de retirer du phosphore d'une lame d'aluminium qui a subi préalablement un bombardement d'atomes rapides d'hélium ?[2]» Comme on le voit, la science atomistique continue de parler du phosphore, du soufre, de l'aluminium, etc., comme de réalités distinctes, d'entités définies, douées de caractères stables, constants, et impossibles à identifier les unes avec les autres. Les corps en question peuvent bien subir des modifications superficielles, occasionnelles, changer par exemple de place, différer par leur mode de production, etc., et néanmoins demeurer

(1) Il demeure entendu que, dans l'avenir, des moyens nouveaux parviendront peut-être à dissocier ce qui est tenu actuellement pour simple. La science moderne se montre ici beaucoup plus prudente que la science ancienne. Le vice de cette dernière était d'introduire des arguments *a priori* dans les sciences inductives. Ainsi Aristote prouve déductivement qu'il y a quatre éléments premiers et qu'il ne peut y en avoir ni plus ni moins, parce que la combinaison des qualités primaires ne peut donner d'autres résultats. (*Gen., et Corr.* II, 3).

(2) Jean THIBAUT, *op. cit.*, p. 9 et 11.

essentiellement les mêmes. Ils peuvent aussi donner naissance à d'autres corps spécifiquement différents.

Ainsi, à un certain niveau d'observation, l'unanimité est complète. De l'aveu de tous, deux sortes de mutations se produisent dans les corps naturels : les unes les laissent subsister, les autres les détruisent et les métamorphosent en d'autres corps. C'est cela qu'il faut expliquer ; ce sont là les faits dont il faut obligatoirement partir et qui constituent le fondement, *la raison d'être* de toutes les théories, y compris celle des architectures d'atomes.

b) Une conclusion obvie se dégage immédiatement de la seconde série de faits. Ces changements radicaux — qui s'appellent dans l'Ecole « générations ou corruptions *simpliciter*, ἁπλῶς » — ne s'accomplissent pas dans le vide, en dehors de tout sujet[1] : ce ne sont pas de *pures successions*, des créations absolues venant après des annihilations totales. Quelque chose demeure qui les subit. Il y a donc, au-delà ou plutôt *au-dedans des sujets déterminés qui s'évanouissent, un autre sujet, indéterminé celui-ci*, qui supporte les déterminations nouvelles comme il supportait les anciennes, — et que tout le monde appelle matière. Pour la distinguer des matériaux déjà substantiellement déterminés qu'affectent les accidents, on la nomme matière première, *materia prima*, πρώτη ὕλη[2]. D'autre part, les révolutions radicales dont elle est le théâtre uniforme, appellent des causes spéciales, variées. Si donc l'on ne s'en tient pas au pur enregistrement des phénomènes, on conclura, de toute nécessité, que ces révolutions proviennent de principes déterminants divers, installés tour à tour dans la matière, fondements stables et liens d'unité des groupes de caractères qui se révèlent à l'expérience. Ces principes sont les formes substantielles.

Celui qui exigerait, pour admettre la réalité des deux éléments constitutifs de la substance, qu'on les lui montrât isolés l'un de l'autre, — et par exemple la matière prime déposée, comme un précipité chimique, au fond d'une éprouvette, — élèverait une prétention bien peu raisonnable. Car de ce qu'une chose n'existe pas séparément, il ne s'ensuit point qu'elle n'existe en aucune façon. Chaque réalité a ses conditions essentielles d'existence : il faut la prendre telle qu'elle est, telle que l'expérience ou le raisonnement nous obligent de l'admettre. Si la matière prime et la forme substantielle sont nécessaires pour expliquer, disons mieux : pour concevoir certains changements naturels, il n'y a qu'à les accepter. L'esprit n'exerce pas un pouvoir discrétionnaire

(1) L'être ne peut être engendré par le non-être. ARISTOTE, *Gener.*, I, 3, 317 a, 32 à b, 17.

(2) Voir, sur cette dernière expression, ci-dessous, p. 94, note 2.

sur la Nature et ne saurait prescrire aux éléments les façons de se présenter qui lui permettraient de les observer plus commodément. Dans la réalité donc, la matière est inséparable de la forme[1] ; on ne la trouve jamais que revêtue d'une forme quelconque ; il est impossible de la saisir dépouillée, à part, toute nue. Et réciproquement, dans notre univers, aucune forme n'existe que liée à la matière. Les deux composants de la substance cosmique se prêtent un mutuel appui, se soutiennent l'un l'autre : la forme a besoin de la matière, comme la matière a besoin de la forme[2].

2° Cependant, sous le plan de ces conclusions banales n'y en a-t-il pas un autre, plus profond ? Ne peut-on soutenir que les apparences de mutations substantielles, dont nous venons de parler, se réduisent à des groupements variés d'éléments homogènes et eux-mêmes invariables ? De sorte que la Nature ne nous offrirait plus qu'*une seule espèce de changement, tout accidentel :* le mouvement local, le passage d'une position, d'un mode de groupement à un autre ? Beaucoup l'ont pensé et le pensent encore. Et ainsi une philosophie atomistique de la Nature est née.

a) Cette philosophie n'est pas neuve. De nos jours, certaines observations et découvertes de la science lui ont apporté du renfort, mais elle remonte aux premiers penseurs de la Grèce. Aristote avait déjà affaire à elle. Et voici comment il en résume les assertions fondamentales. « Rien ne naît, rien ne meurt ; car cette nature [des éléments] subsiste toujours »[3]. Pour Empédocle, par exemple, tout s'explique « par la multitude ou le petit nombre des éléments qui se réunissent ou se séparent : πλήθει αxὶ ὀλιγότητι συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα ». Pour Anaxagore, tout se réduit à leurs « unions ou séparations : συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον »[4]. Pour Leucippe et Démocrite, les éléments forment diverses « figures », se prêtent à certains « arrangements », occupent des « positions » variées qui rendent raison de toutes les qualités sensibles : « σχῆμα, τάξις, θέσις--- ἀρχάς τῶν παθημάτων »[5].

(1) ARISTOTE, *Gener.*, I, 5, 320 b, 12 ; — II, 1, 329 a, 24, etc.

(2) Qu'il y ait ou non un autre état possible pour certaines formes — les âmes humaines — ce n'est pas ici le lieu d'en décider. Mais, en toute hypothèse, il est sûr que cet état séparé ne se réalise pas dans le monde dont nous avons ici-bas l'expérience : nous ne sommes pas au pays des formes pures. Il est non moins sûr que la « forme humaine » séparée de la matière ne peut plus exercer certaines fonctions, certains actes pour lesquels elle est faite. Elle est créée dans la matière et pour l'animer : sans quoi elle ne serait pas une âme humaine.

(3) *Met.*, A, 3, 983 b, 12, 13.

(4) *Ibid.*, 984 a, 10 et 15.

(5) *Ibid.*, 4, 985 b, 10, 14. — Sur Empédocle, voir aussi le fragment 8 (DIELS, *Vorsokratiker*, p. 226) et ARISTOTE, *Gen.*, I, 1, 314 b, 7 ; II, 7, 334 a, 27 sq. ; — *de Cœlo* III, 7, 305 b 1 sq., etc. Sur Leucippe et Démocrite, outre le passage indiqué, voir *Gen.*, I, 2, 315 b 6 sq. — Après Aristote, Epicure et Lucrèce se rangent dans la même lignée.

L'atomistique moderne tient en substance le même langage (sauf que, chez elle, *le mot* atome ne désigne plus une unité indivise et irréductible, mais un composé d'éléments plus petits[1]); « C'est par les propriétés spéciales de son noyau, écrit M. Thibaut, que l'atome de cuivre, par exemple, diffère de celui du plomb ou de celui du carbone, et pourtant... les divers corpuscules qui entrent dans la constitution de noyaux aussi différents que ceux du cuivre et du plomb sont les mêmes. A ce point de vue, les différences entre noyaux résulteraient uniquement des modalités diverses d'assemblage des constituants granulaires. On pourrait dire, pour emprunter une expression de Paul Valéry, que les différences entre les types d'atomes sont uniquement « des points de vue d'architecture »[2]. Qu'un électron se détache de l'ensemble où il figurait, ou bien qu'un autre s'y ajoute, et des apparences de substances diverses se produisent. Il est donc manifeste que la question de la réalité des métamorphoses substantielles se pose aujourd'hui sensiblement dans les mêmes termes qu'aux temps anciens[3].

b) Ainsi deux philosophies de la substance s'affrontent. A la conception *dualiste*, que nous avons définie d'après Aristote, s'oppose une conception *unitaire*. Pour celle-ci, la substance est essentiellement et totalement statique, immobile. Aucun être vraiment nouveau n'apparaît jamais dans le monde. Seuls existent des éléments éternels, immuables, hermétiquement clos, inaccessibles à toute altération, retranchés dans une identité sur laquelle rien ne mord. Des changements purement extérieurs, qui les laissent intacts en eux-mêmes, sont seuls possibles pour eux. Les éléments en question peuvent être masqués, entravés les uns par les autres, provisoirement empêchés d'agir et de se manifester, mais ils sont toujours là tels quels, comme des énergies contrariées mais présentes. Ce sont des particules de matière dépourvues de tout moyen de se transformer comme de transformer leurs semblables. Dès lors, on comprend que les changements qui apparaissent dans la Nature ne puissent être en leur fond que *quantitatifs* et *mécaniques :* déplacements de lieu, arrangements variés, formation de groupes diversement figurés.

Que l'on admette quatre éléments, comme certains atomistes anciens, ou deux seulement comme la plupart des modernes, ou même un seul, ce sont là des différences d'importance secondaire. L'essentiel de la théorie est que les éléments persistent invariés, quel que soit le mode de leur assemblage. Prise dans toute son

(1) Noyau et électrons périphériques ; le noyau lui-même étant à son tour formé de deux constituants : le *proton* et le *neutron*.
(2) THIBAUT, *op. cit.*, p. 29 Cf. p. 5, 9 et 11, etc.
(3) Voir la Note D à la fin de ce fascicule.

ampleur et sa logique intégrale, elle s'étend à tous les êtres cosmiques sans exception : même à l'homme, qui n'est, lui non plus, qu'un agrégat d'atomes sans unité substantielle.

c) Nous retrouvons ici, appliquée aux changements naturels, une doctrine que nous connaissons déjà et dont nous avons signalé plus d'une fois la faiblesse philosophique.

Certains esprits sont rebelles à l'idée de *changement qualitatifs :* ils y ont une répugnance instinctive. Ils trouvent plus simples, plus faciles à concevoir des additions ou soustractions d'unités invariées, des déplacements de quantités fixes, comme il s'en produit dans les équations et les calculs mathématiques. A moins qu'ils ne constatent, entre l'antécédent et le conséquent, entre la cause et l'effet, une identité absolue, ils ne sont pas satisfaits : jusque-là, pensent-ils, le résultat n'est pas expliqué. Le principe de causalité devient chez eux un principe d'identité. Ils conçoivent toutes choses sous l'aspect d'éléments quantitatifs et le seul changement clair à leurs yeux est le mouvement local, le plus extérieur de tous et qui n'altère point par lui-même les êtres auxquels il s'applique. Descartes est le premier responsable de cet état d'esprit, lui dont la méthode explicative consiste à découvrir des « natures simples... dont la connaissance soit si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre, dont la connaissance soit encore plus distincte »[1]. Et pour Descartes, à travers toute l'étendue du monde physique, ces « natures simples » sont exclusivement de l'espèce mathématique et mécanique : extension quantitative et mouvement local. Celles-là n'enferment, pense-t-il, aucun mystère, aucune propriété occulte : l'esprit peut les cerner de toutes parts, en tracer le contour, et les éclairer entièrement[2]. Avec elles le philosophe se fait fort d'expliquer tous les changements observables ici-bas.

Dans cette perspective, assez généralement adoptée depuis trois siècles, l'univers prend un aspect uniforme. Objectivement, la quantité et le mouvement existent seuls. Les différences qualitatives que nous croyons apercevoir ne sont que des « phénomènes », déjà au sens kantien du mot, de pures apparences subjectives, des illusions. C'est notre esprit ou, pour parler comme les modernes, notre « conscience », qui métamorphose — on ne sait comment — la quantité en qualité. Jamais d'ailleurs personne n'est parvenu à expliquer, de façon « claire et distincte », cette opération magique, ce miracle ; et pour le coup, nous retom-

(1) *Règles pour la direction de l'esprit*, règle 12. — Cf. *Le Monde ou le traité de la Lumière*, ch. 6, résumé dans le *Discours de la Méthode*, 5e partie.

(2) « Je décrivis cette matière et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible ; ...car même je supposai expressément *qu'il n'y avait en elle aucune de ces formes ou qualités* dont on dispute dans les écoles... ». *Discours, ibid.*

bons ici dans le mystère. Personne même ne s'avise de tenter cette explication : le miracle est admis comme un fait qui s'impose ou plutôt comme un principe qui domine toutes les déductions.

Descartes avait cru mettre l'esprit en sûreté en l'isolant de la matière comme par un abîme ; mais la logique de la théorie a prévalu chez ses successeurs ; l'hiatus a été comblé et les positivistes matérialistes se sont chargés de tirer les conséquences extrêmes des principes : pour eux, les faits psychologiques ne sont que des « épiphénomènes », des reflets du physique, les apparences que prennent, réfléchis dans notre conscience, les faits matériels. L'âme a eu le sort des autres « formes », et le supérieur a été censé s'expliquer totalement par l'inférieur. Mais, dès le *Discours de la Méthode* et le traité du *Monde,* l'univers se trouvait pour ainsi dire « quantifié » dans son entier. En conséquence, les changements qualitatifs furent radicalement éliminés du réel. Du moment que la qualité, la forme spécifique n'existe pas, il ne saurait être question de changements qui l'atteignent. Ces idées ont formé la charte constitutionnelle de la recherche scientifique à l'époque moderne, et plus d'une philosophie s'en est inspirée.

Il est vrai que les explorations de la Nature, menées dans cet esprit, ont conduit à de beaux résultats, à d'admirables découvertes. On ne saurait s'en étonner, car les idées en question *correspondent à une partie importante du réel :* cette partie uniforme, quantitative, matérielle dont nous avons parlé[1]. Mais cet aspect est-il le seul ? est-ce l'aspect total ? à côté de cette partie, n'y en a-t-il pas une autre ? Tel est le problème.

3° *a*) Disons d'abord que l'idée de changement qualitatif, spécifique, n'est pas une notion absurde, contradictoire, antagoniste — comme on le laisse entendre — des principes de raison suffisante et de causalité. Tout au contraire, elle suppose la pure notion de la causalité, grossièrement rétrécie, épaissie et matérialisée par le mécanisme. L'idée de l'apparition de quelque chose de *nouveau* est impliquée dans l'idée même de causalité. Qui dit cause dit activité, dynamisme, production, génération, création : à quoi s'oppose contradictoirement la permanence de l'identique, un état de choses qui ne varie pas. Or il est tout à fait gratuit de prononcer que cette *nouveauté* ne peut être rien d'autre qu'un déplacement local. Ce serait là formuler un dogme dont rien ne justifierait l'absolutisme.

Mais laissons là ces considérations abstraites (qui trouveront une place, plus normale, dans le traité des causes). Interrogée

(1) P. 66, 67.

sans parti pris, l'expérience porte témoignage contre le mécanisme. Elle nous impose d'admettre la diversité dans les changements naturels. La réduction à l'uniformité, à un type unique, *ne varietur*, de tout ce qui se passe dans le cosmos, ce nivelage absolu *n'est pas un procédé expérimental :* c'est une simplification arbitraire, une synthèse forcée. En effet, les tenants du mécanisme rigide ne se contentent point de dire que des changements locaux *accompagnent* ou *produisent* les changements qualitatifs. Ils affirment que les changements qui apparaissent qualitatifs SONT en réalité des changements locaux, que ceux-ci seuls existent dans le monde objectif, les autres étant entièrement supprimés comme illusoires. Eh bien ! cela est un défi à l'expérience. Les vibrations variées qui accompagnent la succession des sons ou des couleurs, ne sont, en elles-mêmes, ni des sons ni des couleurs. La note musicale que perçoit notre oreille est irréductible à un mouvement local, phénomène silencieux et muet : la gamme est tout autre chose que la série des fractions qui représentent les intervalles de ses notes[1]. Notre œil perçoit dans la Nature de la couleur *et* des mouvements locaux : on n'obtiendra pas de lui qu'il les identifie. Et donc, pour l'expérience sensible, seule compétente en son propre domaine, les mutations de sons ou de couleurs ne se réduisent pas à des mouvements locaux. Il y a donc des changements qualitatifs dans la Nature.

La qualité et la quantité sont, nous l'avons vu, les catégories premières où se distribuent les propriétés de l'être sensible : elles ne sauraient rentrer l'une dans l'autre. Par conséquent, il en ira de même des changements, qui sont respectivement le devenir, le *fieri* desdites propriétés. Aussi bien, les notions distinctes où s'exprime la différence foncière de ces deux espèces de changements, sont-elles présentes à tous les esprits, qui les emploient couramment : personne ne s'en passe et personne ne les confond. Le changement qualitatif doit donc subsister comme une donnée évidente et indispensable pour l'explication de l'univers.

b) Si l'on écarte la thèse extrême qui relègue les changements de qualités parmi les « faits de conscience », si l'on admet la réalité objective de ces changements, — comme le font en général les praticiens de la science expérimentale, que n'intéressent pas les spéculations philosophiques — on se trouve en présence de deux séries de phénomènes réels, étroitement associés. Pour expliquer cette association, trois hypothèses sont faisables. On peut supposer que les changements quantitatifs et mécaniques

(1) C'est-à-dire *le nombre des vibrations* correspondant à chaque note, évalué par rapport à la première.

produisent les changements de qualité. On peut aussi bien s'arrêter à l'hypothèse inverse et faire dépendre les premiers des seconds, la qualité devenant alors l'élément dominant et directeur. On peut enfin supposer que les uns et les autres dépendent d'un troisième terme, cause profonde, qui seule les produit également[1].

C'est à quoi ne songent pas ceux qui choisissent d'emblée la première solution. A vrai dire, pour la science expérimentale, les trois hypothèses sont indifférentes. Si elle adopte ordinairement la première, c'est que celle-ci lui paraît être plus commode, plus maniable, et cadrer mieux avec la mathématisation croissante de ses procédés. Mais elle néglige d'en administrer la justification apodictique : dans les ouvrages de science on ne trouve rien qui ressemble, même de loin, à une preuve de ce genre — laquelle, au surplus, ne pourrait être que d'ordre philosophique. Or l'hypothèse en question souffre de difficultés assez graves.

En effet, il n'est pas du tout évident que des changements dans la position d'atomes invariables puissent, à eux seuls et par eux-mêmes, faire varier les qualités sensibles, en produire de nouvelles.

Dans les faits observables à l'échelle de perceptibilité requise par nos sens, les différences de position n'amènent pas de variation aux caractères intrinsèques des choses. Sans doute, le changement de place peut mettre un corps *en état* d'exercer une influence sur ses voisins ou de subir la leur. Mais par lui-même, *isolé de toute autre cause,* nous ne voyons pas qu'il produise jamais rien dans le domaine qualitatif. Ce n'est pas en plaçant simplement des corps ici ou là, en les disposant en ligne ou en cercle, en cône ou en pyramide ou selon toutes les figures représentées jadis dans les tableaux d'architecture d'atomes, que le chimiste fera varier leurs propriétés. Puisqu'il en est ainsi sans conteste pour les gros phénomènes sensibles, pourquoi les choses se passeraient-elles autrement à l'échelle atomique, là où précisément n'atteint pas l'observation directe ? N'est-il pas tout à fait gratuit de le supposer ?

Allons au fond de la question. De quel droit attribue-t-on au mouvement local ce privilège unique, cette efficacité universelle, cette fécondité qui le rendrait capable d'engendrer n'importe quel autre phénomène naturel ? On en fait ainsi un *deus ex machina,*

(1) La seconde explication n'a été, que nous sachions, proposée par personne. Le bergsonisme, qui dérive la quantité de la qualité, par relâchement de celle-ci, ne les met pas l'une et l'autre sur le même plan, comme deux propriétés réelles, également objectives et dont l'une donnerait naissance à l'autre : « La qualité seule est réelle ». Cf. ci-dessous Appendice VI, p. 195. La troisième explication est celle que nous adopterons : la substance, composée de matière et de forme, est la source d'où procèdent quantité et qualité.

doté de toutes les vertus, des pouvoirs les plus hétéroclites, à même d'accomplir tous les miracles. Philosophiquement parlant, cela est inconcevable. Pour un corps déterminé, l'occupation d'un lieu quelconque en voisinage avec d'autres corps est l'accident le plus superficiel, le plus extérieur, le plus vide d'efficacité en lui-même, le moins capable de faire varier l'état intérieur de ce corps. Si, *à la suite* d'un changement de lieu, pareille transformation s'opère, c'est à coup sûr qu'il ne s'est pas produit seul, et qu'une autre influence, formelle et qualitative celle-là, est intervenue. Seule une cause de ce genre peut fournir la *cause proportionnée,* la *raison suffisante* d'un changement du même ordre. Le pur mouvement local ne contient en lui rien qui ressemble aux qualités qu'il est censé faire éclore. Ne commettons pas le sophisme : *post hoc, ergo propter hoc.*

Les comparaisons vulgaires dont on se sert pour rendre plus intelligible le rôle exorbitant attribué à la position locale ne sont point pertinentes : elles impliquent des pétitions de principe. On se donne libéralement, *en plus de la position locale,* tout ce qu'il faut pour produire le résultat qualitatif voulu. On dit, par exemple : mettez du jaune sur du bleu et vous obtiendrez du vert. Qui ne le voit ? ce n'est pas le simple rapprochement local qui produit le vert, mais *la qualité* des éléments rapprochés ; si une couleur résultante apparaît, c'est qu'il existe déjà de la couleur et que tous les éléments colorés, nécessaires pour produire cette résultante, étaient déjà donnés. L'expérience ne serait probante que si, *à partir d'éléments incolores,* on obtenait, par simple rapprochement local de la couleur. On rend compte de la consistance des diverses substances en faisant appel aux attractions que leurs composants corpusculaires exercent entre eux, à leur état électrique, etc. Encore ici interviennent, outre la position dans le lieu — simple condition pour l'exercice d'une influence — des propriétés spéciales de l'ordre qualitatif.

L'hypothèse — admise par la plupart des savants — de l'homogénéité des atomes ou de leurs composants, auxquels le seul mouvement local, une variation de position conférerait des différences qualitatives, est donc philosophiquement inadmissible. Les apparences de mutations substantielles ne sauraient provenir d'un tel genre de causes.

c) Aussi certains se rallient-ils à une troisième forme, encore plus mitigée, de la théorie atomistique. Les dernières particules[1] auxquelles aboutit l'analyse des êtres matériels ne seraient plus homogènes : elles présenteraient des différences spécifiques. Le

(1) La science actuelle ne les appelle plus « atomes », ceux-ci étant, à ses yeux, eux-mêmes composés. Cf. ci-dessus, p. 84.

nombre de ces espèces primordiales importe peu. Quel qu'il soit, grand ou petit, la Nature apparaît dans cette troisième forme de l'hypothèse, composée de corps simples, réfractaires à toute mutation intérieure, créés une fois pour toutes dans leur forme invariable, mais susceptibles de se grouper diversement. Et selon qu'ils se rapprochent ou s'éloignent, se disposent en telle ou telle figure, les effets qu'ils produisent, soit à l'intérieur du groupe, soit au dehors, sont différents. Au dehors, leurs radiations lumineuses et colorées par exemple — soit bleues et jaunes, pour reprendre la comparaison indiquée plus haut, — tombant sur un même récepteur, y produiraient une couleur nouvelle — soit ici du vert. A l'intérieur du groupe ils réagiraient de même les uns sur les autres, modifiant mutuellement leur état calorique, électrique, lumineux, etc. Et le résultat serait une nouvelle apparence de l'ensemble : ce que nous appelons du cuivre, du plomb ou du carbone. Mais il reste bien entendu que les actions subies n'altéreraient en rien la nature propre, l'essence des corpuscules en question : il ne s'agirait jamais que de modifications superficielles, d'une variation des *accidents extrinsèques*[1]. Faute de quoi on retomberait dans la doctrine répudiée des mutations substantielles.

Une telle conception traduit-elle fidèlement les données de l'expérience ? Nous ne le croyons pas.

Supposons — pour parler le langage de la physique actuelle — qu'un édifice atomique soit efficacement bombardé par des atomes étrangers. Une ou plusieurs particules de l'édifice se détachent, tandis que d'autres, venues du dehors, prennent leur place. On ne décrirait pas exactement le fait en disant : « L'édifice primitif était une sorte de république égalitaire et anarchique, dont les membres — différents d'espèce — vivaient chacun pour soi, dans une indépendance entière, libres de leurs démarches personnelles, dépourvues d'intérêt pour la communauté. Il y a eu des arrivées et des départs : voilà tout ; des individus nouveaux se sont installés à côté de ceux qui restent. Ceux-ci et ceux-là, et en général tous les grains de cette poussière d'égaux, n'ont, dans l'intime de leur être, rien de commun. Chacun a ses traits, ses mœurs, son caractère original : aucun compromis, aucune contamination n'a eu lieu entre eux. Nul lien intérieur et essentiel ne les relie. Leurs relations, les effets qu'ils produisent les uns sur les autres sont purement occasionnels, tout extérieurs : comme les rapports qui existent, par exemple, entre ce papier sur lequel

(1) Sur cette sorte d'accident, voir Ch. I, section IV, § 2 B, 3°, *b* p. 58. Les accidents propres, intrinsèques sont une émanation nécessaire de l'essence, et par conséquent, leurs variations révèlent un changement corrélatif de celle-ci.

j'écris et la lampe qui l'éclaire et l'échauffe. Les ressources possédées par ces éléments leur restent strictement appropriées, sans qu'un pouvoir central et dominateur y pose son empreinte et les régisse ». Non ; ce n'est pas ainsi que les choses se passent. Les départs et les arrivées n'ont pas été des accidents particuliers, n'intéressant que les individus : un événement d'ordre général a eu lieu. Le bombardement a déterminé une révolution foncière. Sous le choc, l'état primitif s'est disloqué. Un régime nouveau s'est installé, où tout a pris une physionomie nouvelle. Les éléments anciens n'ont pas subsisté tels quels : ils ont changé d'obédience et d'aspect. L'édifice qu'ils composaient s'est effondré, et détachés, déracinés de cet ensemble dont ils subissaient les conditions, ils sont maintenant soumis à d'autres lois. En certains cas, on retrouve quelque chose d'eux, mais pétri, moulé en une forme inédite. Ils inaugurent vraiment un autre mode d'existence. Nous avons entendu les savants nous le dire : l'atome de phosphore diffère essentiellement, par des propriétés spéciales, des atomes d'aluminium ou d'hélium dont il est issu. Quelque chose qui n'existait pas est né : il y a eu vraiment, selon le mot profond d'Aristote, une « génération » : la substance primitive, en succombant, a donné le jour à une substance nouvelle. L'hypothèse que nous critiquons n'a d'yeux que pour les rapports d'individus à individus : l'interaction, les influences extérieures mutuelles qu'elle évoque, ne sont pas autre chose. C'est une hypothèse myope, qui n'embrasse pas l'événement d'ensemble : la question générale qui serait à résoudre lui échappe.

De ces observations il n'est pas difficile de conclure à la succession, dans la matière, de formes substantielles diverses. Il faut, en effet, à ces unités d'ensemble, hétérogènes, qui y apparaissent les unes après les autres, des causes de même nature, proportionnées. Celles-ci ne peuvent être — nous avons assez insisté là-dessus pour n'avoir pas besoin d'y revenir[1] — que des principes intrinsèques, d'ordre qualitatif. L'unité intérieure originale, constante, des diverses espèces d'êtres naturels ne s'explique pas sans le recours à des forces qui fassent plus que s'imposer du dehors, d'une façon tout accidentelle, comme des étrangères, aux éléments qui leur sont offerts. Il faut ici autre chose, et plus, que ces éléments mêmes, supposés indifférents et indépendants les uns à l'égard des autres. Il faut des énergies qui les prennent par le dedans, les pénètrent, les maîtrisent, les modèlent, les organisent selon des plans déterminés, et différents pour chaque espèce[2].

(1) Cf. ci-dessus ch. I, Section III, p. 35 à 42 ; et dans le présent chapitre, p. 71 sq.
(2) Voir ci-dessous, à la fin du présent fascicule, la Note D1, exposé et critique d'une théorie de la substance unique.

Ces conclusions n'épuisent pas le sujet. La théorie de la matière et de la forme, dans l'ampleur qu'elle prend chez Aristote et chez saint Thomas. enveloppe des vues plus profondes et donne lieu à de multiples questions qu'il est temps d'aborder. Celles-ci ne se posent d'ailleurs que si l'on admet d'abord ce que nous venons d'établir. Et de quelque façon qu'on les résolve, cela du moins, pensons-nous, ne laissera pas de rester acquis.

Section II

EXPLICATION COMPLÈTE DES CARACTÈRES DE LA MATIÈRE ET DE LA FORME

§ I

LA MATIERE PURE PUISSANCE

Puisque la matière est ce qui s'oppose à la forme, il s'ensuit qu'elle n'a par elle-même aucune forme. Puisque la forme est le principe de toutes les déterminations, il s'ensuit qu'indépendamment de ce que lui apporte la forme, la matière est absolument indéterminée. Ces conséquences découlent rigoureusement de ce que nous avons admis précédemment.

Pour nous le faire mieux comprendre, Aristote use d'un procédé à la fois analogique et régressif. Il part des êtres artificiels, créés par l'art humain. Dans une statue ou un lit, il y a d'abord les matériaux, « la *matière* » dont ces objets sont faits : l'airain ou le bois ; puis il y a la *forme* que l'artiste ou l'ouvrier leur a donnée. L'airain et le bois sont, en eux-mêmes, indéterminés par rapport aux formes de l'art, prêts à recevoir l'une ou l'autre, indifféremment et passivement. Ils sont, pour ainsi dire, dans un état générique, qui attend sa spécification : celle-ci les arrachera à leur indécision, fera que le bois devienne lit ou coffre, et l'airain statue. De même, si l'on considère les productions de la nature, les « générations » de substances qui s'y accomplissent, on découvrira, en chacune d'elles, sous les caractères spéciaux qui s'y manifestent, l'élément indéterminé, indécis, passif, susceptible d'être ceci ou cela, selon les causes dont il subira l'influence. « Le principe naturel sujet [des générations substantielles : c'est-à-dire la matière première], dit Aristote, est connaissable par analogie. En effet, ce qu'est l'airain pour la statue ou le bois pour le lit, ou [en général], pour tout autre objet façonné, les matériaux informes [dont il est fait], — cela même, le sujet [des générations substantielles], l'est à l'égard de la substance, de l'individu particulier (τὸ τόδε τι), de l'être actuellement réalisé (τὸ ὄν) »[1]. « Sic enim cognoscimus quod lignum est

(1) *Phys.*, I, 7, 191 a, 7 sq.

aliquid præter formam scamni et lecti, quia quandoque est sub una forma, quandoque sub alia... [Ita] oportet dicere quod aliquid existens sub forma aeris, quandoque sit sub forma aquæ : et sic *illud quod est aliquid præter formam aquæ et præter formam aeris,* se habet ad ipsas substantias naturales sicut se habet æs ad statuam et lignum ad lectum et quodlibet materiale et informe ad formam : et hoc dicimus esse materiam primam »[1].

Mais pour aboutir précisément et rigoureusement à la « matière prime πρώτη ὕλη »[2], l'analogie doit se compliquer d'une régression poussée à fond[3]. De même qu'apparaissent les matières prochaines et déjà déterminées de la statue ou du lit — bois ou airain — quand on fait abstraction des formes que l'art humain leur confère, de même la matière absolument première est atteinte dans sa pureté essentielle lorsque l'on « dépouille »[4] par la pensée les êtres cosmiques de tous les caractères dont la Nature les a dotés. Toutes les formes, soit accidentelles, soit même substantielles, devront être ainsi supprimées. Les accidentelles d'abord : non seulement les qualités, mais encore la quantité, les dimensions, ποσότητες : car celles-ci ne sont que les attributs de la substance, ses états variables, et non son essence[5]. Ce n'est pas tout. La substance elle-même devra être « dépouillée » de ses caractères spécifiques. En effet, si l'on dit : « *cet arbre* est vert, *cet homme* a telle taille », distinguant par là le sujet substantiel spécifié, des accidents dont il est revêtu, — on dit aussi : *ceci* est un arbre ; *ceci* est un homme » : *ceci,* mot vague, indéterminé, qui désigne simplement « un quelque chose », un morceau quelconque de matière « hoc materiatum », dit saint Thomas[6], qui existe en forme d'arbre ou d'homme. « Toutes les catégories autres que la substance [c'est-à-dire les accidents] fournissent des prédicats à la substance : mais la substance elle-même est

(1) SAINT THOMAS, *Phys.*, I, l. 13.

(2) *Met.*, Θ (IX), 7, 1049 a, 25 ; cf. H, (VIII), 4, 1044 a, 16. — Cette expression n'est pas toujours employée par Aristote au sens absolu, mais souvent aussi dans un sens relatif, pour désigner ce qui est premier par rapport à telle forme : par exemple l'airain est la matière première des objets fabriqués avec ce métal. *Met.*, Δ, 4, 1015 a, 7.

(3) *Met.*, Z (VII), 3, 1029 a, 10 à 25. Cf. Θ (IX), 1049 a, 18 à 27, et *de Gener. et Corr.*, II, 5, 332a, 18 à 35, où Aristote prouve que même les quatre éléments premiers, desquels, selon lui, tous les autres corps sont composés, supposent une matière commune dont ils sont les formes : ἄλλη τις ὕλη κοινή,.,. ἀναίσθητος οὖσα καὶ ἀχώριστος — Dans le premier de ces passages, — celui que nous allons commenter — Aristote veut montrer le caractère substantiel de la matière. Il semble, dit-il, qu'elle soit plus substance que la substance même, car elle est le sujet dernier auquel on attribue l'être substantiel. Elle n'est cependant pas substance, car d'abord elle ne *subsiste* pas en elle-même, à l'état isolé, et deuxièmement, elle n'est pas un individu spécial (27).

(4) Περιαιρουμένου... 'Αφαιρουμένου... 1029a, 11 et 16.

(5) *Ibid.*, 15.

(6) *Met.*, VII, 2.

prédicat de la matière »[1]. Au terme de la régression on aboutit à ce fond dernier des êtres cosmiques, τὸ ἔσχατον, dont Aristote dit en des formules célèbres, qu' « il n'est, en lui-même, ni une certaine chose, τί , ni une chose quantifiée, ποσόν , ni rien d'autre, ἄλλο ὀυδέν... J'appelle matière ce dont on ne peut dire, si on le prend en soi, ni que c'est une certaine chose, ni une chose quantifiée, ni rien de ce par quoi l'être se détermine μήτε ἄλλο μηδὲν οἷς ὥρισται τὸ ὄν »[2].

Ainsi, la matière première se désigne par des négations : ἀποφάσει... δηλοῦται[3]. On ne peut la définir en lui attribuant des caractères spécifiques : elle n'en a aucun (« *Si definiretur...* », dit saint Thomas, employant le mode irréel)[4] : son être est « indéfini », indéterminé : ἀόριστον[5]. Par elle-même et directement, elle n'est pas connaissable, ἄγνωστος καθ' αὑτήν[6] : l'esprit ne pouvant se prendre qu'à quelque chose d'actuel et de déterminé. « Res per suam essentiam cognoscibilis est et in specie ordinatur vel in genere ; materia autem non est cognitionis principium, nec secundum eam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id solum quo in actu aliquid est »[7].

Cependant la matière n'est pas néant, privation ou négation pure, le simple « non-être », des platoniciens : « Pour nous, dit Aristote, matière et privation cela fait deux »[8]. En effet, si la matière n'était rien, elle ne pourrait jamais recevoir l'existence, être « actuée » : le néant *ne devient pas l'être*. La matière est puissance d'être, et non négation d'être. L'absence comme la présence de telle forme n'est, pour elle, qu'un accident. « Sicut enim formæ sunt præter essentiam materiæ, et ita quodammodo se habent ad ipsam per accidens, ita et negationes formarum quæ sunt ipsæ privationes, secundum accidens insunt materiæ. Si enim per se inessent materiæ, nunquam formæ in materia possent recipi, salvata materia »[9]. « Les négations n'appartiennent à la matière que par accident »[10]. Dire que la matière existe seulement par et sous la forme, ce n'est pas dire qu'elle soit incapable d'exister : c'est même dire exactement le contraire. Exister à certaines conditions et en dépendance d'une énergie étrangère, c'est encore exister. Loin donc de repousser l'existence, la matière est faite pour la recevoir ; elle appelle la forme

(1) Aristote, *loc. cit.*, 1029 a, 23, 24.
(2) *Ibid.*, 21.
(3) *Met.*, I (X), 8, 1058 a, 23.
(4) *Quodlibet.*, IX, 6, 3m. Cf. infra. p. sq.
(5) Aristote, *Phys.*, IV, 2, 209 b, 9.
(6) *Met.*, Z, 10, 1036a, 8.
(7) Saint Thomas, *De Ente et Essentia*, ch. 2.
(8) *Phys.*, I, 9, 192a, 3.
(9) Saint Thomas, *Met.*, VII, l. 2.
(10) Aristote, *Met.*, Z, 3, 1029a, 25. Cf. *Phys.*, I, 9, 192 a. 4.

qui la lui conférera, elle la désire « comme la femelle désire le mâle » qui la fécondera[1].

La matière, avons-nous dit, n'a pas de définition propre : elle ne se laisse pas caractériser directement et absolument, à la façon d'un être à part et *sui juris*. Mais on peut la concevoir indirectement et relativement, c'est-à-dire par rapport aux formes dont elle est susceptible. On dira alors qu'elle est *ce qui peut recevoir les formes*. « materia, si ejus essentia definiretur, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam... »[2], « cum non apprehendatur nisi ut ens in potentia ad formam »[3].

Cette aptitude représente quelque chose de *positif*, mais non quelque chose d'actuel : ce n'est pas une réalisation acquise, mais une capacité, une « puissance » de réalisation. Ici encore, l'analogie peut nous être de quelque secours. L'aptitude du bois ou de l'airain à devenir lit ou statue est tout autre chose qu'une pure négation, une privation sans plus. Bien mieux : ce n'est pas même une simple possibilité abstraite, en l'air, sans fondement. Les matériaux en question possèdent en effet des caractères qui les habilitent positivement à devenir des meubles ou des objets d'art, et qui, subsistant sous la forme artificielle, lui donnent, pour une part, d'être ce qu'elle est : c'est là une capacité concrète, qui dessine d'avance certains traits généraux de l'œuvre qui doit s'accomplir. Ces caractères sont déjà là, *actuellement* réalisés ; la capacité qui en résulte n'est pas moins réelle et véritable, mais c'est une réalité de l'ordre *potentiel*.

La matière première est à la vérité plus difficile à concevoir, parce qu'elle ne repose pas sur un sujet ultérieur, déjà réalisé : elle n'*a* pas la puissance, elle *est* puissance : « Materia prima *est* pura potentia ». « In rebus invenitur aliquid quod *est potentia tantum*, ut materia prima »[4]. Mais il faut comprendre que, si une puissance réelle réside toujours en un être actuel, il n'est pas nécessaire que cet être lui soit antérieur, réalisé d'abord sans elle, isolément. L'un et l'autre peuvent être contemporains, simultanés, et, dès le début échanger leurs influences[5]. Ainsi, la forme apporte à la matière la détermination, l'actuation, l'existence. La matière se réalise à l'arrivée de la forme, mais à sa façon ; elle confère à la forme une manière d'être tout à fait caractéristique, que la forme n'aurait pas sans elle.

Ce dernier point demande quelque explication. La matière,

(1) ARISTOTE, *Phys.*, I, 9, 192 a, 22. — SAINT THOMAS, l. 15.
(2) SAINT THOMAS, *Quodlibet.*, *loc. cit.*
(3) SAINT THOMAS, *Met.*, VIII, l. 1,
(4) SAINT THOMAS, Ia, q. 115, a. 1, 2um. — *C. Gent.*, I, 43 ; et cent endroits pareils.
(5) Cf. ci-dessous, p. 98 sq. 166, 167.

avons-nous dit[1], est la racine de la quantité. Non pas qu'elle la réalise à elle seule et par elle-même, et s'étende déjà en parties diverses *avant* l'arrivée de la forme : elle ne sera telle qu'en parvenant à l'existence, alors qu'elle recevra de la forme ses déterminations spécifiques (l'être indéterminé n'existe pas, et il serait contradictoire d'avoir des parties avant d'exister). Mais en même temps qu'elle se réalisera sous une forme quelconque, la matière se développera en quantité, manifestant ainsi l'imperfection foncière qui est son essence même et qui consiste à ne pouvoir exister naturellement de façon simple et totalement d'un seul coup, mais toujours par parties successives, qui se font suite dans l'espace. La forme devra épouser ces conditions de la matière. Incarnée, elle n'aura pas l'unité inextensive de l'idée ; elle n'existera pas à la façon d'une pure âme, toute spirituelle. Attachée à la matière comme le déterminant au déterminé, présente par son essence tout entière en chaque point de la matière (un diamant n'est pas moins diamant en tel endroit qu'en tel autre), la forme sera, par elle, dans l'étendue, dans le lieu. Les formes des corps inorganiques et des vivants inférieurs, nous dit saint Thomas, sont « coextensives à la quantité et divisibles par le fait de leur union avec elle : coextenduntur quantitati... Per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei »[2]. On peut fractionner un cristal sans le détruire, une plante ou un ver sans les tuer. Les formes des vivants supérieurs sont, il est vrai, indivisibles ; mais, riches de virtualités nombreuses et différenciées, elles ne peuvent les mettre au jour qu'en des parties diverses de la matière : telle l'âme humaine ou celle des vertébrés en général, qui ne développent leurs puissances qu'en des organes divers, juxtaposés dans l'espace[3].

Ainsi, bien que vide de toute détermination positive actuelle, la matière joue un rôle essentiel dans la constitution du corps naturel : par son imperfection même, par son besoin naturel d'extension, son exigence foncière d'un développement quantitatif, elle fixe le statut de la forme incarnée.

Voilà ce que l'on exprime quand on dit que la matière est une pure puissance qui reçoit toutes ses déterminations de la forme. « Id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiæ ut potentia quædam, intellecta præter omnem speciem et formam et etiam præter privationem ; quæ tamen est susceptiva et formarum et privationum »[4].

(1) Au début de ce chapitre, p. 66 sq.
(2) *De Spiritualibus creaturis*, 4.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, a. 1.,

§ II

UNE SEULE EXISTENCE POUR LA MATIERE ET LA FORME

1° De la distinction de la matière et de la forme il ne faudrait pas conclure qu'elles soient deux individus distincts, existant chacun pour soi, étrangers l'un à l'autre, et qui collaboreraient pour un but commun. Ce serait là une méprise radicale.

Toute la question de la matière et de la forme est dominée par une première et irrécusable constatation : à savoir que chaque substance naturelle est une, que chaque individu cosmique possède son indissoluble unité. Nous avons insisté là-dessus, en montrant la nécessité de la forme[1]. Sans doute l'individu substantiel se pare d'une multitude d'*accidents,* mais nous avons vu aussi qu'ils n'entrent pas dans sa constitution intime, et possèdent une essence et une existence différentes des siennes[2]. Maintenant il s'agit précisément de cette constitution intime, de ce que l'être substantiel est en lui-même et pour lui-même, dans son propre fond.

Or, sous peine de briser son unité, on ne peut le concevoir comme une simple *association,* comme une *construction à deux étages,* dont la matière occuperait le premier et la forme le second, chacune habitant chez soi, toute seule. Une nature complexe n'est pas contradictoire. Qu'un même individu porte en lui des caractères essentiels divers, par exemple ceux de la matière brute et ceux de la vie, ceux du corps et ceux de l'esprit, cela se laisse concevoir, et du reste la réalité de ces faits nous est imposée par l'expérience. *Mais il est tout à fait inconcevable qu'un seul et même individu porte en lui deux existences distinctes.* Lui attribuer une telle dualité serait faire de lui un mystère plus incompréhensible que la Trinité : car là du moins il n'y a qu'une seule existence, possédée en commun, à des titres divers, par les trois Personnes, et c'est ce qui permet au dogme catholique d'affirmer qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Mais deux existences accolées scinderaient sans remède la substance créée. Elle deviendrait un être double, pareille à ces monstres jumelés que l'on exhibe dans les baraques de foire. Quel que soit dans l'individu le principe fondamental de l'individuation, tout le monde admet qu'il est constitué un et distinct de tout autre par lui-même, en tant qu'il possède son existence propre : « unumquodque secundum idem habet esse et individuationem »[3].

(1) Ci-dessus, p. 71, 72.
(2) Ch. I, p. 62.
(3) *Q. D. de Anima,* a. 1, 2um.

Qu'on ne se figure donc pas — bien que ce soit plus facile pour l'imagination — une matière toute faite, existant en elle-même — et par conséquent déjà déterminée de la façon la plus concrète, — qui accepterait la forme comme une aide extérieure, comme un supplément utile et bienvenu, mais non absolument nécessaire. Une matière pure puissance, *sans existence propre*, incapable de se réaliser à part, est absolument requise pour sauvegarder l'unité de la substance cosmique. Et c'est pourquoi saint Thomas nous dit : « Idem est esse formæ et materiæ, et hoc idem est esse compositi »[1] « Materia non per se participat ipsum esse, sed per formam. ...Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formæ et forma est actus ejus ; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva ejus »[2]. La matière et la forme sont les éléments de l'essence, l'une déterminable, l'autre déterminante, dont l'existence est l'acte commun.

L'unité substantielle n'est pas *une simple unité de rapports*. Si l'individu cosmique est vraiment un, on doit pouvoir trouver en lui *la réalité unique qui fait son unité* : autrement, celle-ci n'est qu'un mot. Une philosophie réaliste est tenue de désigner, à l'intérieur de la substance, cette raison ontologique, cette cause réelle, ce principe actuel d'unité. Or la matière et la forme sont deux : leurs essences — nous l'avons montré — sont irréductibles. Dire qu'elles s'unissent, ce n'est rien expliquer ; il faut indiquer en quoi et comment : leur rencontre, sans plus, ne créerait qu'une unité de rapports, un tout composite, bien éloigné de cette unité irréductible et stricte qui appartient à l'individu. Elles ne feront vraiment *un* que si un même élément, absolument singulier, rigoureusement unique, est présent en elles, les pénètre également l'une et l'autre. L'essence et l'existence sont les deux aspects de l'être. Puisqu'ici la première ne nous fournit pas la raison de l'unité individuelle, il nous faut regarder du côté de la seconde. La matière et la forme constituent un seul être parce que, dépourvues l'une et l'autre d'existence propre, elles communient en une existence unique qui les réalise à la fois, à laquelle chacune participe à sa façon, et dont, réciproquement, elles déterminent les modes de réalisation : la matière apportant la capacité d'extension quantitative, la forme étant le principe des qualités. Bref, la matière et la forme ne sont pas *deux choses* juxtaposées, *deux êtres absolus* et réalisés chacun pour soi, mais les constituants intrinsèques d'un même existant.

(1) Ia IIæ q. 4, a. 5, 2m.
(2) *De Spirit. creat.*, a. 1. — Ces énoncés sont d'une limpidité qui défie toute chicane. L'*esse* dont il s'agit ne peut être l'essence, puisqu'il est opposé précisément à cette essence, représentée dans le texte par la matière et la forme.

2° *a*) La conception dualiste, qui s'oppose à celle-ci, paraît au premier abord plus claire, moins difficile à assimiler ; mais cette vraisemblance est trompeuse : elle voile des contradictions. Dans cette théorie, la matière continue d'être décrite comme une puissance dont la forme est la détermination. D'autre part, on ne veut pas, on ne peut pas admettre que la forme substantielle survienne, à la façon d'un accident, dans un être déjà déterminé en lui-même : on se trouve en effet, par hypothèse, dans l'ordre substantiel, en deçà des déterminations accidentelles. Tout cela est fort juste.

Seulement on réalise la matière et la forme à part l'une de l'autre. Et c'est ici que les difficultés commencent. Car de deux choses l'une : ou bien on garde à la matière sa nature absolument indéterminée, — ou bien on lui accorde au moins quelques déterminations rudimentaires. D'une façon comme de l'autre, on aboutit à des impasses.

1re hypothèse. — En recevant des existences séparées, la matière et la forme deviennent deux choses entières, deux absolus, deux êtres subsistant en eux-mêmes, indépendamment de tout substrat ultérieur : donc deux substances. Par le fait même, elles deviennent deux individus : car rien n'existe que l'individuel. Alors on est amené à cette singulière conception : un être absolument indéterminé, qui existe sans avoir encore de nature spéciale (à supposer que ceci soit concevable), reçoit cette nature — *sa nature propre*, sa détermination intrinsèque et première — de la venue en lui d'un étranger ; il se classe à un degré particulier dans l'échelle des êtres, il est ce qu'il est, par le fait d'un autre... Cela est inintelligible. On ne comprend pas comment ces deux individus pourront entrer l'un dans l'autre et fusionner au point de se prêter mutuellement leurs essences respectives et leurs propriétés. Faire exister, chacun pour soi, le déterminable et le déterminé substantiels, les solidifier, les personnifier, c'est procéder à la façon de Scot, qui sépare l'individualité, « l'heccéité » de ce qu'elle individualise. Nous venons de faire allusion à la difficulté de concevoir une matière réelle, existante, mais dépourvue de toute détermination spécifique. En effet, tout ce qui existe est déterminé, spécifié, « formé », caractérisé jusqu'à la dernière différence. L'indéterminé n'existe pas. Comment concevoir un être réel et déjà existant, qui n'aurait aucune nature particulière, aucun caractère distinctif, un pur indéfini, un indéterminé absolu, qui ne serait pas ceci plutôt que cela, mais rien ou tout, indifféremment ? La matière ainsi conçue est une contradiction dans les termes. Aussi saint Thomas refuse-t-il à Dieu même le pouvoir de créer un tel être, pour ce motif que Dieu ne saurait réaliser la contradiction. « La

matière informe » n'a pu exister à aucun moment[1]. « Idem est dictu materiam esse in actu [i. e. existere], et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma est dicere contradictoria esse simul ; unde a Deo fieri non potest »[2].

b) Aussi les partisans de la conception dualiste sont-ils généralement amenés à la seconde hypothèse. Ils accordent à la matière quelque détermination. Mais laquelle ? Ils sont merveilleusement avares de renseignements à cet égard. Tout leur effort va à prouver que la matière doit posséder son existence propre, son « acte entitatif » spécial, comme ils disent. Ils affirment énergiquement que la matière existe, déterminée comme matière jusqu'à la dernière différence qui la constitue telle[3]. C'est répondre à la question par la question : la matière est déterminée parce qu'elle est déterminée comme matière.

En tout cas, une chose est certaine. Pour les philosophes dont nous parlons, les déterminations que peut posséder la matière excluent tout caractère spécifique, toute forme précise : la matière, à leurs yeux, est un être existant en lui-même, mais qui n'appartient à aucun genre, à aucune espèce, à aucune classe d'êtres. Par là ils rencontrent tous les inconvénients de la première hypothèse. Car l'indéterminé partiel ne peut pas plus exister que l'indéterminé absolu : un individu inachevé, qui n'aurait que des caractères généraux, est encore une abstraction réalisée. Et de plus, comme dans la première hypothèse, l'individu en question, indéterminé quant à la partie principale de son être, est censé recevoir du dehors sa constitution définitive, l'achèvement caractéristique de son essence. Répétons-le : cela est inintelligible. On feint, par exemple, — c'est l'une des formes les plus communes de cette opinion — que la matière existe en elle-même, dépourvue de toute activité propre, et reçoit d'ailleurs cette activité[4]. Comme si le pouvoir propre et naturel d'agir était, chez l'être réel existant, un placage, une inoculation, une importation, et non pas l'émanation la plus directe de son essence intime, le signe le plus décisif de ce qu'il est en soi ! Que ce pouvoir soit importé en lui, cela signifie qu'une partie au moins de son essence lui est étrangère, et que la partie qui lui appartient vraiment n'a qu'une existence générique, incomplètement déterminée : deux suppositions inadmissibles.

c) Si l'on concevait la matière à la façon d'Aristote et de

(1) Ia, q. 66, a. 1.
(2) *Quodlib.*, III, a. 1.
(3) Suarez, *Disp. Metaph.*, XIII, sect. 5, n° 12 : « materiam... constitutam esse in ultima specie materiæ... ».
(4) « Materia, ...nisi per formam compleatur, remanet prorsus incapax operandi, atque adeo inutilis penitus in rerum natura ». Urraburu, *Cosmologia*, Lib. II, disp. 1, cap. 3, p. 581.

saint Thomas, comme une « pure puissance », au sens rigoureux de l'expression, on n'aurait pas à la définir en elle-même : elle ne pourrait l'être que par rapport aux formes dont elle est susceptible[1]. Mais si l'on en fait un être particulier, subsistant en soi, il en va tout autrement. Il faut alors lui assigner des caractères positifs, indiquer par quoi elle est ce qu'elle est. Nos auteurs ont conscience de cette nécessité. Ils s'efforcent de décrire l'état d'une matière sans forme, d'énumérer les traits qui la caractérisent. L'énumération n'est pas longue ; un seul trait apparaît : la matière a, par elle-même, des parties distinctes, une sorte d' « extension » intérieure[2]. Telle est la seule précision qui nous soit fournie sur sa constitution propre.

Ne nous demandons pas ce que peuvent bien être ces parties, cette « extension » réalisées dans la matière antérieurement à la quantité et ce que celle-ci pourra bien y ajouter[3]. Acceptons l'hypothèse sous bénéfice d'inventaire. A coup sûr, ces parties, cette extension appartiennent à un sujet. Elles sont les parties, l'extension de quelque chose. Des parties subsistant en elles-mêmes, qui ne seraient les parties de rien, une étendue où rien ne s'étendrait sont un non-sens. Il y a donc en elles, développé par elles, le fond, la substance de la matière. Encore une fois qu'est-il ? Les parties, par elles-mêmes, ne sont rien et n'expliquent rien. Elles ne suffisent pas à caractériser la matière, à lui constituer une essence. Les lui attribuer, c'est ne rien dire sur elle et la laisser dans son état d'être indéterminé, incapable d'accéder par lui-même à l'existence.

La matière est bien — nous l'avons vu — la racine de la quantité, des parties intégrantes, de l'extension. Mais non pas seule : avec et sous la forme qui lui apporte les déterminations spécifiques. Si l'on met la matière à part, si on lui fait engendrer toute seule la quantité, celle-ci reste en l'air, n'ayant rien à étendre. Autre chose est de reconnaître dans la substance des principes essentiels distincts ; autre chose est de les réaliser séparément.

Mais cette tentative de préciser les caractères positifs de la matière est intéressante, parce qu'elle met en lumière le manque de rigueur et l'incohérence foncière de la conception dualiste.

(1) Ci-dessus, p. 95, 96.

(2) SUAREZ, *Disp. Met.*, XL, sect. 4, nº 15 : « Una [extensio] est entitativa, quæ non pertinet ad effectum quantitatis, sed potest inter partes substantiæ et qualitatis reperiri sine quantitate ».

(3) Si la matière a, par elle-même, des parties distinctes en fait, en « acte », on ne voit pas ce que la quantité — accident et non élément substantiel — lui apportera. « Impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi præintelligatur in materia quantitas dimensiva... ». SAINT THOMAS, *Sent.*, II, dist. 3, q. 1, a. 4.

En effet, posséder des parties est déjà, pour la matière, une détermination — et nous verrons que cette première détermination en entraîne nécessairement d'autres après elle[1]. En tout cas, déterminée à un degré quelconque, la matière devient une matière « informée ». Il y a en elle, d'abord, ce fond obscur, sur lequel on ne s'explique pas, et puis l'extension en parties distinctes : bref, — bien qu'on refuse d'employer ces termes — une substance et son accident propre, émané d'elle seule. De plus, un tel accident ne naît pas n'importe où ni n'importe comment. Seule une substance complète en elle-même peut lui donner naissance. Il procède d'un principe substantiel profond, d'où il tire ses caractères et qui s'exprime en lui. Sa matière aux parties distinctes porte donc en elle-même, dans son être de substance, ce principe déterminant : ce qui est la propre définition de la forme substantielle. Dès lors, que lui manque-t-il pour être une substance complète ? Elle ne repose en aucun sujet. Elle existe en elle-même. Elle a un royaume étroit, mais bien à elle, qu'elle régit en toute indépendance, où rien d'autre qu'elle n'intervient. On s'efforce il est vrai, d'atténuer, d'exténuer ces caractères « formels » : on réduit, on amenuise, on aplatit autant qu'on le peut, la forme enclose dans la matière : ce n'est qu'une forme fruste, rudimentaire, une ébauche, un embryon de forme... Mais il est clair que ces atténuations ne changent pas sa nature. Moins parfaite peut-être que la forme supérieure qu'on lui superpose, elle est, au fond, de même espèce : comme elle, principe déterminant. La ligne de partage entre les natures respectives de la matière et de la forme devient flottante ; la distinction nette, tracée par Aristote, entre matière et forme s'est effacée. On a maintenant deux substances achevées chacune en son genre, qui se font face, et l'on cherche vainement le *vinculum substantiale* qui pourrait faire d'elles une substance unique[2]. Est-il étonnant que cette conception bâtarde, d'un individu construit de pièces et de morceaux mal joints, répugne à beaucoup d'esprits ? S'ils rejettent sans examen la théorie de la matière et de la forme, c'est qu'elle leur est présentée sous ces traits bizarres, bien éloignés de ceux qu'elle revêt chez Aristote et saint Thomas.

D'ailleurs, s'il est facile de décréter l'existence d'une matière douée d'un rudiment d'organisation, on ne peut s'arrêter là. Cet arrêt est arbitraire et commandé seulement par le besoin que l'on éprouve de réserver un rôle à ce que l'on continue d'appeler forme substantielle. En effet, si la matière suffit à se donner, par elle-même, cette détermination première qui est l'extension, pourquoi ne s'en donnerait-elle pas d'autres, de la même façon ?

(1) Ci-dessous p. sq.
(2) Voir à la fin de ce fascicule, la note E sur le *Vinculum substantiale*.

Elle ne peut manquer de le faire. L'existence réelle impose des conditions. Un être corporel dont le seul caractère serait d'avoir des parties, est un fantôme métaphysique. Non seulement, comme nous l'avons dit, parce que des parties vides de contenu sont impossibles, mais encore parce que ces parties impliquent d'elles-mêmes, de par leur essence, d'autres propriétés. D'abord, elles affectent nécessairement un certain ordre, une certaine disposition précise : le pur chaos, le désordre absolu ne saurait exister. De plus, puisqu'elles appartiennent à un même élément, elles sont, nécessairement encore, liées entre elles : elles forment une masse consistante. Nous trouvons donc en elles des forces de cohésion ou d'attraction qui les maintiennent unies : la matière sans la force, une matière complètement inerte, dépourvue de toute espèce d'énergie n'est pas une matière physique : c'est une entité géométrique. Puis, la masse en question est plus ou moins compacte, d'une seule venue, ou bien lacunaire, admettant des vides. Il y a donc en elle une cause déterminante qui décide entre ces divers états. Si cette masse est finie, ses limites dessinent une certaine figure ; si elle est infinie (ce qui est peut-être impossible[1]), elle a au moins la configuration interne que nous venons d'indiquer. Or tout ceci, qui résulte nécessairement du développement en parties distinctes, est autre chose qu'elles et déjà d'ordre qualitatif. La matière soi-disant sans forme est donc, dans cette hypothèse, comme la propre forme substantielle, le principe de certaines qualités.

Il n'y a d'ailleurs aucune raison de lui refuser l'une quelconque des propriétés de la forme. Car là où existent des parties distinctes, et donc radicalement capables d'occuper l'espace, existe aussi, par une conséquence naturelle, non seulement la capacité de former des surfaces, des volumes et des figures de toute sorte, mais encore celle de se colorer sous l'action de la lumière, de s'échauffer sous celle de la chaleur, etc., bref de s'enrichir de toutes les propriétés physiques. Dans la réalité, les parties distinctes, l'extension ne vont jamais seules : elles sont liées aux qualités sensibles. Un corps étendu, mais qui n'aurait aucune couleur, aucune température, aucune activité propre ne se rencontre pas. Dans l'ordre naturel, la présence du premier de ces accidents entraîne celle de tous les autres. Ne devons-nous pas en conclure qu'au fond substantiel des êtres, une alliance pareille se réalise, et que là où se trouvent les parties distinctes, se trouve aussi le principe de toutes les qualités ? Si donc la matière, à elle seule, engendre les premières, elle doit engendrer également les secondes. Alors que viendrait faire chez elle

(1) Voir là dessus ARISTOTE, *Phys.*, III, ch. 4 à 8, avec le commentaire de SAINT THOMAS, leçon 6 sq.

une forme substantielle surajoutée ? On n'a plus besoin d'elle. Tout ce qu'elle est censée apporter se trouve déjà là. Logiquement, il ne doit plus y avoir, dans ce système, qu'un seul élément, chargé à la fois du rôle de la matière et de celui de la forme.

d) Mais oublions cette difficulté. Supposons-la victorieusement résolue. Un autre vice capital de la théorie dualiste apparait. Elle supprime en fait la différence de l'accident et de la substance. Ses partisans pensent sauvegarder l'unité substantielle de l'individu cosmique en affirmant que la matière et la forme qui le composent, bien que douées d'existences distinctes, sont faites l'une pour l'autre, proportionnées, ordonnées essentiellement l'une à l'autre. Elles s'entr'appellent, non point cependant par une exigence nécessaire et absolue : la matière, une fois constituée en son existence propre, est capable de subsister seule ; ce n'est pas là son état *normal,* mais c'est, pour elle, un état *possible,* qui n'implique aucune contradiction et que Dieu pourrait réaliser[1]. Mais entre elle et la forme il y a adaptation positive, convenance naturelle. Dans la matière, existant à part et déjà pourvue de tout ce qu'implique une telle existence, subsistent des aspirations inassouvies qui ne peuvent être comblées que par la réception de la forme, des virtualités qui ne peuvent s'épanouir qu'avec l'aide de la forme.

Qui ne le voit ? Il ne s'agit là que d'un *conditionnement* extérieur, d'une union par le dehors, tout accidentelle. Cette adaptation réciproque ne fondra jamais la matière et la forme en un seul individu. Il y aura collaboration intime, harmonie parfaite, mais non point unité substantielle. La matière et la forme s'emboîteront étroitement, comme les pièces d'une marquetterie taillées pour aller ensemble ; la matière s'achèvera par la forme comme la colonne s'achève par le chapiteau, qui est fait pour elle comme elle est faite pour lui. La matière et la forme se complèteront, se rendront de mutuels services, mais pas autrement ni davantage que deux vivants distincts, associés en symbiose et qui, eux aussi, *ont besoin l'un de l'autre pour subsister.* Le biologiste peut parfois, artificiellement, maintenir dans l'existence le germe isolé de l'un des deux conjoints ; mais, laissé à lui-même, celui-ci s'étiole et périt, s'il ne rencontre pas les cellules de son associé. De même dans le système dualiste, la matière a un besoin naturel de la forme ; elle ne peut naturellement s'en passer, et le miracle par lequel on pense que Dieu pourrait la conserver à part fait tout simplement pendant aux artifices du biologiste.

(1) Cf. SUAREZ, *Disp. met. cit.,* sect. 9.

L'accident, lui aussi, est une forme, une détermination, une perfection ajoutée à un être en puissance *naturelle* de cette perfection. Et il y a des accidents nécessaires, sans lesquels la substance se trouverait pour le moins dans un état anormal, privée de son développement naturel, incomplète et comme mutilée : ce sont les accidents propres. Dire que la forme substantielle est cela pour la matière, c'est lui donner tout justement la définition d'un accident. L'accident et son sujet substantiel ne sont pas absolument un, *simpliciter unum ;* ils n'ont qu'une unité relative, *secundum quid,* parce que chacun d'eux possède son esssence et son existence propres[1]. Si la matière et la forme sont dans le même cas, leur union sera du même genre. Dans le système que nous critiquons, la distinction entre la forme substantielle et la forme accidentelle s'évanouit donc. On la maintient en paroles, mais on est dans l'impossibilité de la définir clairement. On conserve les mots de substance et d'accident ; on persiste à affirmer fortement avec saint Thomas, que la forme substantielle donne l'*esse simpliciter,* tandis que celles qui s'y ajoutent n'apportent qu'un *esse secundum quid :* mais on est bien embarrassé pour établir la différence essentielle qui sépare ces deux sortes d'*esse.* Les expressions de saint Thomas, conservées, ont été vidées de leur contenu : sous les mêmes mots se glissent des idées absolument différentes.

3° Sans l'unité d'existence donc, par d'unité substantielle. Ce principe est si absolu pour saint Thomas qu'il n'y introduit aucune exception. Il le montre bien lorsqu'il aborde les énoncés dogmatiques qui, établis dans le domaine du mystère, au-delà des évidences rationnelles, sembleraient donner au principe un démenti. Par exemple, à la résurrection des corps, l'âme, subsistant déjà dans sa propre immortalité, s'incarnera de nouveau dans la matière. Oui, répond saint Thomas ; mais ce sera en lui communiquant sa propre existence : autrement l'unité substantielle de l'être humain serait brisée ; il n'y aurait plus en lui qu'une unité relative, *secundum quid,* accidentelle. « Illud quod advenit post esse completum accidentaliter advenit, *nisi trahatur ad communionem illius esse completi :* sicut in resurrectione corpus adveniet animæ præexistenti, non tamen accidentaliter quia *ad idem esse assumetur,* ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam : non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi et aliud esse hominis cui advenit albedo »[2]. De même, cas encore plus mystérieux : l'union des deux natures

(1) Voir ci-dessus, ch. I, p. 62 sq.
(2) IIIa, 2, 6, 2m. Dans les générations substantielles ordinaires, d'ailleurs, il se passe quelque chose d'analogue : la forme qui naît détruit l'existence de celle qui la précédait et y substitue la sienne. Cf. ci-dessous, section III, p. 108 sq.

divine et humaine dans la personne unique du Christ. Cela ne peut avoir lieu, soutient saint Thomas, que si la nature humaine participe à l'existence personnelle du Verbe : « natura humana... assumpta [est]... ad unum esse, prout [hoc esse] est hypostasis vel personæ » Verbi[1].

*
* *

Qu'on veuille bien le remarquer. Dans ces considérations sur l'unité d'existence de la matière et de la forme, nous n'avons pas déduit nos raisons d'un principe général de métaphysique. Nous n'avons pas posé *a priori* qu'une distinction réelle sépare l'essence de l'existence, pour conclure de là qu'il en doit être ainsi chez l'individu cosmique. Nous nous sommes attachés à l'expérience, comme il convient en philosophie naturelle, et nous en avons tiré les conclusions. C'est l'expérience qui nous a imposé d'une part, l'unité d'existence chez l'individu cosmique, et de l'autre, le caractère complexe de sa nature essentielle ; donc la distinction de ces deux principes. La doctrine métaphysique de la distinction réelle entre l'essence et l'existence découle de ces constatations, loin de les fonder[2].

4° Dans l'être composé de matière et de forme, auquel des deux éléments s'attache directement l'existence ? Il est clair que c'est à la forme. Car la forme seule achève l'essence de l'être, elle en est la partie déterminante et spécificatrice, ce qui la met définitivement en état d'exister ; abstraction faite de la forme, nous avons affaire à un pur indéterminé, qui ne peut, de toute évidence, entrer dans le monde réel. « In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam »[3]. « Per hoc enim, in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiæ cujus actus est ipsum esse : sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis »[4].

(1) *Ibid.*
(2) Il semble que les partisans de la dualité d'existence de la matière et de la forme procèdent de façon inverse. Ils sont amenés à la conclusion dualiste parce que d'abord, ils conçoivent l'essence comme identique à l'existence. SUAREZ, *Disp. Met.*, XIII, sect. 4, n° 13 : « Fundamentum hujus conclusionis... est quia esse existentiæ nullam rem vel modum realem addit supra entitatem essentiæ... Ex illo autem evidenter sequitur materiam, sicut habet entitatem essentiæ actualem, distinctam a forma, ita habere suum proprium esse existentiæ... ». De même, URRABURU, *Cosmologia*, Lib. II, Disp. 1, cap. 2, p. 572 : « Quæ sententia nec multis probanda est, supposita, quam in Ontologia ostendimus, reali identitate actualis essentiæ et existentiæ ».
(3) SAINT THOMAS, *de Spirit. creat.*, 1.
(4) *C. Gent.*, II, 54. Sur la comparaison avec la transparence et la lumière, voir notre opuscule *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thamas*, II.

L'esence de l'être créé recèle une double capacité ou « puissance », en rapport avec deux espèces d'« actes » : d'abord la capacité de la matière indécise, susceptible de « s'actuer » sous diverses formes ; puis la capacité de l'essence complète qui, une fois déterminée (mais qu'on n'imagine pas ici une succession temporelle !), est immédiatement prête pour l'existence[1].

§ III

UNE SEULE FORME SUBSTANTIELLE POUR UNE SEULE SUBSTANCE

1° Enoncer cette proposition, c'est presque faire une tautologie. En effet, de toute évidence, là où il n'y a qu'une seule substance, il n'y a place en elle que pour un seul principe de constitution substantielle. Un même être, dans le domaine et la mesure où il est un, ne saurait être intérieurement organisé à la fois par divers principes d'unité : son unité périrait, elle se fragmenterait en plusieurs unités disparates. Cela est vrai dans tous les ordres et notamment dans celui de la substance : multiplier ces principes d'unité et d'organisation intérieure que sont les formes substantielles, c'est, par le fait même, multiplier les substances. Même si l'une de ces formes dominait ses congénères, les asservissait, les pliait à ses fins, les élevait à des fonctions auxquelles toutes seules elles n'auraient pu atteindre, elle n'en ferait pas une seule et même substance : du moment que les formes asservies subsisteraient dans leur être propre, sans perdre leur caractère substantiel, il n'y aurait jamais là qu'une association, une hiérarchie de substances, et non pas une substance unique. On ne peut refuser de souscrire à ces conclusions sans tomber dans la contradiction immédiate.

L'unité de la forme substantielle résulte encore directement de ce que nous avons dit sur l'unité d'existence des substances cosmiques, et sur les rapports intimes qui lient l'existence à la forme. Puisque la forme conditionne étroitement l'existence, lui impose ses propres limites, en détermine le mode et les caractères, — « cum unumquodque sit id quod est per suam formam »[2] — puisque la forme est, pour ainsi dire, le canal où l'existence se coule en épousant ses contours, l'unité de l'existence manifeste celle de la forme : la première est rigoureusement proportionnée à la seconde. Si l'existence se réalisait en plusieurs formes, arri-

(1) Voir le texte du *de Spir. creat.* transcrit ci-dessus, p. 99.
(2) Ia, 5, 5.

vait par plusieurs canaux distincts, il y aurait aussi, nécessairement, plusieurs êtres distincts et plusieurs substances[1].

2° Mais si l'unité de forme substantielle en chaque substance est certaine, *le comment* de cette unité pose un problème différent et plus ardu. La thèse générale, commandée par d'impérieuses évidences aussi bien expérimentales que rationnelles, s'impose ; mais ses applications ne laissent pas d'être délicates et de prêter à des difficultés : difficultés sérieuses, sur lesquelles de bons esprits, voire de grands esprits ont trébuché, mais non pas, nous espérons le montrer, difficultés insolubles.

a) Elles surgissent à propos des transformations spécifiques qui se produisent parmi les substances de l'univers. Des corps composés naissent de la combinaison d'éléments plus simples et manifestent des propriétés différentes de celles de leurs générateurs. Cependant, quand ils se dissolvent, les générateurs reparaissent, avec les mêmes caractères et dans les mêmes proportions qu'ils avaient en entrant dans l'union. L'eau procède de l'oxygène et de l'hydrogène ; en se décomposant elle redonne les quantités respectives de ces corps qui avaient servi à la former. Bien plus, jusque dans l'état d'union, les composants exercent leur influence et déploient une partie de leurs caractères propres ; la médecine le sait bien : le corps humain se fortifie par l'absorption d'éléments ferreux, il se « reminéralise » par celle des phosphates. Ces faits ne sont-ils pas le signe, la preuve que les composants ne disparaissent pas, mais durent, d'une existence plus ou moins entravée, sous la forme dominatrice du composé ? Et alors que devient l'unité de forme ? le corps composé ne semble-t-il pas contenir, outre la sienne propre, celle de ses ingrédients ?

D'ailleurs, la difficulté ne touche pas seulement les corps com-

(1) Aux théologiens qui liraient ces lignes il est à peine besoin de faire remarquer qu'elles ne préjugent en rien la question qui se pose, à propos du mystère de l'Incarnation, sur la *possibilité absolue* d'une disproportion entre l'existence et la forme actuée par elle. (D'après l'école thomiste, l'*Esse divinum* se communique lui-même dans le Christ à une nature finie, à une « forme humaine »). Cette question là ne nous intéresse pas ici. Nous ne raisonnons pas sur les possibles, sur ce que peut accomplir la toute-puissance divine, mais sur la Nature, telle que l'expérience et les conséquences rationnelles qui en découlent nécessairement, nous obligent de la concevoir. Faisons simplement remarquer que le mystère de l'Incarnation représente l'*inverse* de ce qui se passe dans la Nature. Ici-bas, sans conteste, l'existence dépend de la forme et lui est rigoureusement proportionnée : elle ne se réalise qu'*en elle* et *par elle*. Cela posé, nous en concluons qu'une existence unique implique nécessairement une forme unique : conséquence irrécusable, si l'on admet les prémisses. Au contraire, l'existence divine n'est pas conditionnée et déterminée par la forme humaine : elle n'en dépend pas et lui est antérieure. C'est pourquoi il n'est pas contradictoire qu'elle en déborde les limites. Mais, encore une fois, quelque solution que l'on donne à ce problème, elle n'aura aucune incidence sur notre objet présent.

posés ou « *mixtes* » ; elle concerne encore les corps simples : car ces derniers aussi sont sujets — nous l'avons vu[1] — à se transformer les uns dans les autres. En ce cas, la forme du corps primitif demeurerait latente sous celle du corps nouveau : réduit à deux termes, le pluriformisme serait, encore ici, la loi.

b) Le problème qui se pose ainsi doit être distingué d'un problème voisin, avec lequel on l'amalgame parfois. Il ne s'agit pas, en ce moment, de savoir si des corps variés, hétérogènes, peuvent être formés *exclusivement* d'éléments toujours pareils, uniformes, et demeurant tels quels dans leur essence inaltérée. Ce problème-là, nous l'avons déjà examiné et résolu par la négative. Mais cela entendu, on peut encore se demander si la variété spécifique des substances ne s'expliquerait pas suffisamment par la présence d'une forme nouvelle, différente en chaque espèce, *qui se superposerait aux éléments homogènes*, et leur imposerait sa maîtrise[2]. Cette question rentre dans le problème général du pluriformisme, car, selon l'hypothèse envisagée, les formes substantielles des éléments coexisteraient, dans le composé, avec une forme substantielle supérieure. Nous savons déjà qu'en partant de l'homogène on ne peut aboutir à l'hétérogène ; nous cherchons maintenant, problème inverse, si des formes substantielles hétérogènes peuvent fusionner dans l'unité d'une même et unique substance. Au cas où la réponse serait, encore cette fois, négative, la présence d'éléments substantiels uniformes dans les diverses substances serait exclue à un titre nouveau.

c) Le problème du pluriformisme n'est pas issu, comme certains auteurs le donnent à entendre, des conceptions de la chimie moderne, qui, par sa *notation atomique* et ses *formules de structure*, vise à figurer la présence actuelle des composants dans le composé. Non ; le problème était parfaitement connu des Anciens. Aristote le pose, en termes explicites, particulièrement dans son traité *de la Génération*, et il le retourne sous toutes ses faces. « Il est manifeste, dit-il, que les corps qui forment le mixte, de séparés qu'ils étaient d'abord, sont devenus unis, et qu'ils peuvent se séparer de nouveau »[3]. Saint Thomas n'est pas moins formel. « Universaliter, dit-il, nullum quod non contingit *separari et per se existere* potest misceri : quia omnia miscibilia principio sunt separata et post mistionem separari possunt »[4]. Impossible de formuler la difficulté de façon plus

(1) Ci-dessus, p. 81.
(2) C'est l'opinion que nous avons écartée plus haut (p. 100 sq.) par un argument direct : nous travaillons maintenant à résoudre les difficultés que l'on peut opposer à notre solution.
(3) *Gener.*, I, 10, 327 b, 27.
(4) *De Gener.*, I, l. 24. — Les éditeurs de l'édition léonienne des œuvres de saint Thomas pensent que la partie de ce commentaire rédigée

nette. Suit la solution, fondée sur l'explication de la manière dont les éléments subsistent dans le composé.

Les Anciens admettaient quatre éléments simples : la terre, l'eau, l'air et le feu[1], de la combinaison desquels, en proportions variées, résultaient tous les autres corps, non seulement vivants mais bruts[2]. Par exemple, le sel, le soufre, les pierres, le fer, etc. étaient censés formés de terre en quantité prédominante et des autres éléments en quantité moindre[3]. L'on croyait que ces éléments passaient d'un corps à l'autre, chacun apportant avec soi ses propriétés spéciales : l'un conférait au composé la chaleur, l'autre le froid, celui-ci donnant l'humidité, celui-là la sécheresse[4]. Les caractères propres des composants se retrouvaient donc dans le mixte. En outre, de même que la chimie actuelle n'envisage pas seulement la naissance et la dissolution des corps composés, mais encore le passage d'un corps simple à un autre — de l'aluminium, par exemple, au phosphore — les Anciens pensaient que les quatre éléments primitifs se métamorphosaient les uns dans les autres, que l'eau, par exemple, sous l'influence de la chaleur, devenait air[5]. Le caractère composite apparaissait, à bon droit, plus particulièrement évident dans les *corps organisés*, chez les vivants. Le corps organisé n'était pas considéré simplement comme un mixte, mais comme un *assemblage de mixtes*. En effet, dit Aristote, tout mixte est « homéomère » (ὁμοιομερής : fait de parties semblables) : en lui chaque partie est de même nature qu'une autre et que le tout[6]. Tels sont, dans le corps

par le saint Docteur s'achève avec la leçon 17 du livre I. Le P. Mandonner considère néanmoins tout ce commentaire comme authentique. (*Bibliographie thomiste*, p. xx). Quoi qu'il en soit, le texte cité est bien antérieur à la naissance de la chimie atomique.

(1) Par terre, il ne faut pas entendre la terre végétale, l'humus, qui était regardé comme un composé, mais l'élément *solide* qui s'y trouve incorporé. De même l'eau représente l'élément *fluide* présent dans tous les liquides ; l'air joue un rôle analogue dans les vapeurs et les gaz. En effet, selon les Anciens, aucun élément n'existe ici-bas à l'état pur, isolé. Voir la page 11 de notre opuscule ci-dessus mentionné, p. 107, note 4.

(2) Aristote, *Gener.*, II, ch. 8.

(3) Aristote, *de Sensu* et *Sensato*, 4, 441 b, 4 : « le sel est une espèce de terre » : — *Meteor.*, IV, 7, 383 b, 17 à 20; 10, 388 b, 12 ; 389 a, 11, 18, etc. — Saint Thomas, *de Sensu et Sensato*, l. 10.

(4) Aristote : *Gen.*, II, 3, 330 b, 1 sq. Cf. opuscule cité ci-dessus *loc. cit.* « Ex humido nutrimentali adveniente, immutatur corpus nutritum ut assequatur in aliquo conditiones ciborum ex quibus nutritur ». II *Sent.*, dist. 30, q. 2, a. 1.

(5) Aristote, *de Caelo*, III, 6, 305 a, 33 ; 7, 305 b, 9 et 11, etc. ; et surtout *Gener.*, II, 4. — Saint Thomas, *Gener.*, II, l. 4. Résolvons une petite difficulté de vocabulaire. Aristote réserve le nom de *mixtion* (μίξις), au sens strict, à la fusion d'éléments existant à l'état séparé avant cette fusion, et susceptibles de se séparer de nouveau (*Gen.*, I, 10, 327 b, 28). En ce sens, la mixtion diffère de la génération (γένεσις), où un corps qui n'existait pas est engendré purement et simplement (*Gen. Ibid.*, 13. Saint Thomas, l. 24). — Mais au sens large, la mixtion est aussi une génération (Aristote, *Gen.*, I, 2, 315 a, 31 ; II, 7, 334 a, 25. Saint Thomas, I, l. 3, II, l. 4).

(6) *Gener.*, I, 10, 328 a, 9 à 12.

humain par exemple, les os, la chair, les nerfs, etc. Mais, bien plus, l'animal, et même la plante, ont *des organes divers :* or l'organe lui-même est un « anhoméomère » (ἀνομοιομερής : fait de parties dissemblables) : la tête, la main, le pied, par exemple, comprennent des os, de la chair, des nerfs[1]. Dans cette perspective, le corps vivant apparaît composé au maximum et, pour ainsi dire, à la troisième puissance. Et c'est pourquoi, contrairement à l'opinion de certains scolastiques modernes qui croient rendre plus accessible la doctrine de l'unité de forme en restreignant son application au domaine des vivants[2], cette doctrine est plus difficile à maintenir en ce domaine-là que partout ailleurs.

Ainsi donc, la difficulté que nous examinons se présentait aux Anciens avec une acuité singulière. Si les conceptions scientifiques ont beaucoup varié au cours des âges, le problème philosophique est demeuré identique. Et cela n'a rien d'étonnant, car les faits où il prend origine ne sont pas des faits d'observation savante, mais des faits d'expérience vulgaire. Il suffit de voir brûler une pièce de bois ou s'oxyder une lame de métal pour se le poser : la potasse dont sont faites les cendres, la fumée qui s'exhale ne sont-ce pas les composants du bois qui reviennent à l'état libre ? l'oxyde ne contient-il pas des parties du métal ? Les solutions apportées au problème n'ont pas changé davantage : il n'y en a toujours que deux possibles. Et là-dessus, comme aujourd'hui et de la même façon qu'aujourd'hui, les esprits se divisèrent jadis : les uns tenant pour l'unité de la forme substantielle, les autres pour la permanence actuelle des substances primitives dans le composé. En face d'Aristote, il y a Empédocle, Anaxagore, Leucippe et Démocrite ; en face de saint Thomas, il y a Avicenne, Averroès[3] et son propre maître saint Albert le Grand : comme à l'époque actuelle, en face des thomistes, il y a nombre de scolastiques[4].

3° Le problème que nous avons à résoudre est un problème de conciliation. Nous nous trouvons devant deux données, également certaines et qui semblent s'opposer : d'une part, l'unité de la substance individuelle ; de l'autre, la persistance en elle de certaines propriétés des substances dont elle est issue et qui reparaissent à sa dissolution. Il ne saurait être question de sacri-

(1) *Meteor.*, IV, 8, 385 a, 8 ; — 12, 389 b, 24 ; 390 b, 5 et 10, 14 sq ; — *de Anima*, II, 1, 412 a, 28 à b. 6 ; — *Part. Anima.*, I, 5, 645 b, 5 sq. ; II, 1, 646, a. 5 à 24.
(2) Voir cette opinion rapportée et discutée *ap.* D. Nys, *Cosmologie*, tome II, p. 301 à 303. (3e édition, 1918). — Voir aussi la Note D1, à la fin du présent fascicule.
(3) Ia, 76, 4, 4m. Cf. *Gener.*, I, 24.
(4) Voir Descoqs : *Essai critique sur l'Hylémorphisme* : l'auteur lui-même et ceux qu'il cite à l'appui de son opinion (par exemple, p. 34 et 104).

fier l'une ou l'autre de ces certitudes, fondées toutes deux sur des *faits* incontestables.

A) La solution pluriformiste

a) Préoccupé de rendre raison de la seconde, le pluriformisme néglige un peu trop la première. Il fait force sur ce qui reste des composants dans le composé, au point de leur accorder une existence distincte et actuelle. Par là, il se donne les plus grandes facilités pour expliquer leur réapparition. En fait, d'après lui, ils n'avaient jamais disparu : ils étaient là, entravés, subjugués, mais présents et intacts, actuels — *actu, non potentia,* — sans rien perdre de leur constitution substantielle. Quoi d'étonnant dès lors à ce qu'ils se retrouvent tels quels, au sortir de l'association où ils étaient entrés ? Solution simple et commode, mais peut-être trop simple et trop commode. Car, cela posé, il faut expliquer l'unité substantielle du corps composé ou « mixte ». Le pluriformisme entend bien la maintenir, mais c'est ici que les difficultés commencent.

L'atomisme, ancien ou moderne, prend une position nette, dont il accepte franchement les conséquences. Pour lui, les seules substances réelles sont les atomes : les corps naturels, que le sens commun prend pour des substances uniques, sont de simples agrégats. Sur les atomes et entre eux ne s'exerce qu'une *causalité efficiente* et *tout extérieure :* actions et réactions mutuelles, attractions et répulsions, etc. Système faux, mais non pas incohérent. Le pluriformisme a ceci de commun avec l'atomisme, qu'il maintient la distinction actuelle et l'existence individuelle des éléments dans le composé. Mais acceptant le principe, il refuse les conséquences. Pour empêcher celles-ci de se produire et de compromettre l'unité du mixte, à la causalité efficiente il ajoute une *causalité formelle.* Sur les formes substantielles persistantes des éléments il plaque une autre forme, substantielle aussi, qui pénètre *à l'intérieur* des premières et leur communique son unité, sans abolir leur multiplicité.

On aperçoit immédiatement l'incohérence de cette position. En effet, l'unité et la multiplicité dont il s'agit sont de même ordre, substantielles l'une et l'autre ; et il est difficile de comprendre comment des substances multiples, diverses, *et demeurant telles,* peuvent cependant ne former qu'une seule et unique substance. Le pluriformisme veut des substances qui ne le soient pas, ou du moins qui ne le soient pas tout à fait ; des substances plus ou moins, jusqu'à un certain degré, dans une certaine mesure ; un caractère substantiel élastique, susceptible de

s'étendre ou de se rétrécir, suivant que les éléments sont ou non dans le mixte : tel un ressort qui reste identique à lui-même, qu'il soit comprimé ou détendu. Or le caractère substantiel est quelque chose d'*indivisible* et d'*absolu* : « esse substantiæ... in indivisibili consistit »[1] ; un être n'est pas plus ou moins substance : il l'est ou il ne l'est pas. « *Forma substantialis non recipit magis et minus* »[2]. « Nihil potest esse medium inter substantiam et accidens [physicum], quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subjecto et non esse in subjecto »[3].

Il est contradictoire au premier chef de soutenir qu'une substance déterminée comme substance, et demeurant telle, puisse encore être déterminée *à ce même point de vue* et devenir encore substance d'une autre façon, comme, si l'on ose dire, par une « substantialisation » supplémentaire. Autant vaudrait soutenir qu'un homme ou un cheval peuvent encore devenir respectivement plus homme ou plus cheval[4]. L'achèvement dans une ligne donnée marque un point final dans cette ligne : on ne peut rien y ajouter sans sortir de cette ligne. Une forme substantielle qui, tout en continuant d'exister, ne remplirait plus son rôle propre et essentiel, qui cesserait d'être l'achèvement de l'être dans l'ordre de la substance — si tant est que cela soit concevable — deviendrait, par le fait même, un pur accident. Car entre l'accident et la substance il n'y a pas de milieu, aucune place pour un être amphibie qui ne serait tout à fait ni l'un ni l'autre.

L'accident est la détermination d'un sujet : *est in alio ;* la substance est ce sujet : *est in se*. Or, d'après l'hypothèse pluriformiste, la forme du composé, qui se superpose à ces sujets que sont les éléments, ne les empêche pas d'être des sujets, de subsister en eux-mêmes. Elle ne les dépouille pas de leur forme substantielle ; elle les laisse à leur être de substances et ne les change pas en accidents ; elle ne les prend pas sur elle pour en faire ses propres accidents. Alors — impossible d'échapper à cette conclusion — c'est au contraire sa présence à elle qui leur est accidentelle. La modification qu'elle leur apporte est tout extérieure ; être dominés et dirigés par elle n'est pour eux qu'un état passager, occasionnel : de même qu'être employés pour construire une maison ne change rien dans l'intérieur et dans la substance des pierres. « Forma totius, quæ non dat *esse*

(1) SAINT THOMAS Ia, 76, 4, 4m.
(2) SAINT THOMAS, Ia, 118, 2 ; IIIa, 75, 7, et passim. Le principe est établi dans *Met.*, VIII, l. 3 fin. Il vient d'Aristote, *Met.*, H, 3, 1044 a, 9, et surtout *Categ.*, 5, 3 b, 33 sq.
(3) Ia, 77, 1,5m.
(4) Voir les références données note 2, en particulier celle qui concerne les *Catégories* d'Aristote.

singulis partibus, est forma quæ est compositio et ordo, sicut forma domus : et talis forma est accidentalis ». « Forma domus... non dat *esse* et *speciem* toti et cuilibet parti ; *neque totum est unum simpliciter, sed unum agregatione* »[1]. Dès lors, il est vain de dire, comme le font les partisans du pluriformisme, que la forme du mixte est « intérieure » à celles des composants, qu'elle modifie ceux-ci « intrinsèquement », qu'elle les pénètre jusque dans leur essence substantielle, qu'elle leur donne non pas un *esse* adventice, mais l'*esse simpliciter* et compose avec eux non un *totum per accidens*, mais un *totum simpliciter*. Ces affirmations sont absolument gratuites et contredisent diamétralement les présupposés de la doctrine.

Toute substance, par le fait de sa position dans l'Univers, se trouve soumise à l'influence des autres substances cosmiques, exposée à subir l'action de forces supérieures. Mais si celles-ci *ne la brisent pas, ne la détruisent pas radicalement dans son être même de substance*, tous les changements qu'elles lui imposeront ne seront pour elle que des accidents : cela est de toute évidence. Les substances en action et réaction mutuelles demeureront diverses et ne se fondront jamais en une seule.

Cette contradiction qui gît au fond de la doctrine pluriformiste explique le flottement, le manque de fermeté, le caractère métaphorique et l'ambiguïté de ses exposés. Les termes employés pour décrire l'état des substances élémentaires dans le mixte n'ont pas la rigueur philosophique voulue. Elles sont là, nous dit-on, « compénétrées », « imbibées », « élevées », « assumées » par une forme supérieure. Ce ne sont là que des métaphores. Si l'on tente de préciser l'idée qui s'y cache, on est toujours ramené au même et inévitable dilemme : ou bien cette pénétration, cette imbibition, cette élévation, cette assomption vont jusqu'à détruire le caractère substantiel des éléments, et alors le pluriformisme disparaît ; ou bien ce caractère subsiste, et alors, c'est l'unité substantielle du mixte qui s'effondre[2].

(1) Ia, 76, 8 ; *Q. D. de Anima*, 10, 16m.

(2) Le P. Descoqs écrit : « Une substance complètement constituée dans son ordre, ...tout en conservant sa détermination propre et son activité, ...recevrait à la fois [de la forme supérieure] et son être et l'orientation de cette même activité ». (*Op. cit.*, p. 79). On comprend bien que l'orientation nouvelle d'une activité la laisse subsister intacte — et dans ce cas la modification introduite est toute superficielle et accidentelle — mais comment une substance déjà « complètement constituée » peut-elle recevoir « *son être* » d'une autre et qui plus est, en gardant celui qu'elle avait auparavant ? Mêmes ambiguïtés chez le P. Tilmann Pesch, qui en vient à dire que les formes des éléments ne subsistent plus dans le composé « comme formes, tanquam formas » ; « rationem formarum amittunt... » ; « realitas quæ in elemento solitario forma est, ...in elemento quod in composito inest nullo modo forma est ». (*Institutiones philosophiae naturalis*, p. 303, 304). Dire que les formes des éléments ne subsistent plus comme formes dans le composé, c'est s'approcher bien près de la doctrine uniformiste, si ce n'est la rejoindre. Et le lecteur se demande

Au vrai, les pluriformistes soutiennent alternativement les deux thèses : tantôt protestant si on les accuse de maintenir dans le mixte des éléments substantiellement inchangés[1], tantôt affirmant que ces éléments y conservent leur forme substantielle.

b) Affirmer la réalité des mutations substantielles est facile, mais cela fait, si l'on veut vraiment philosopher, il reste à expliquer de façon précise en quoi elles consistent, comment elles se distinguent des mutations accidentelles, par où la causalité de la forme substantielle diffère de toute autre causalité. C'est à quoi le pluriformisme échoue. Parler de « cette compénétration spéciale d'où résulte l'union substantielle »[2], c'est exactement ne rien dire : ce n'est pas plus une explication que la *virtus dormitiva cujus est natura*, etc.

alors ce qui reste de l'assertion précédente : que les formes du mixte subsistent dans le composé.

La doctrine d'ALBERT LE GRAND n'est pas non plus absolument claire. D'abord, les textes imprimés qui la contiennent sont évidemment altérés et fautifs en plusieurs endroits. (Par exemple, *de Gener. et Corr.*, I, Tr. 6, ch. 5, l'édition Jammy et l'édition Vivès portent *Primum esse* là où il faudrait *Secundum esse* ; et plus loin, « Ligatum voco quando *non* est ab alio alteratum ». Ce *non* contredit tout le contexte. (Le P. Pesch a fait les deux corrections. *Op. cit.*, p. 309, 310). Mais la pensée même de l'auteur, ici comme en bien d'autres endroits, est hésitante et assez embrouillée. Deux points cependant paraissent certains. 1° Les éléments gardent dans le mixte un « *primum esse* », qui est leur « esse substantiale absque contrarietate » ; ils perdent, et encore en partie seulement, un « esse secundum » qui comprend, outre ce premier esse, l'action : « esse elementi et actio » (*de Caelo*, III. Tr. 2, ch. 1). Esse « secundum est quod habent [elementa] conjuncta tam (lire *cum* ?) accidentibus naturalibus quæ sunt potentiæ suæ naturales : et quantum ad hoc secundum esse, corrumpuntur *excellentiæ* ipsorum in unoquoque secundum medietatem ». (*Ibid.*, ch. 8. Cf. *de Gener.*, I. Tr. 6, ch. 5). Toute la différence entre ces deux états semble donc se ramener à ceci, que l'élément isolé est *libre* d'exercer ses puissances ; tandis que, dans le mixte, son activité est non pas abolie, mais diminuée, *entravée*, combattue par d'autres activités : « esse *liberum* et integrum » d'une part, « esse *ligatum* et partiale » d'autre part (*de Gener. et Corr.*, I. Tr. 6, ch. 5). Le résultat du conflit est un équilibre, une moyenne : *medietas*. L'activité de chaque élément perd son « intensité » : « remanet in potentia sicut *intensum* est potentialiter in remisso ; corrumpuntur *excellentiae* ipsorum » (les ὑπεροχαί d'Aristote, *de Gen.*, II, 7, 334 b, 12). Les changements subis par les éléments sont donc purement extrinsèques. — 2° Néanmoins Albert déclare qu'attribuer plusieurs formes substantielles à un être unique est « absurde ». (*de Caelo*, III. Tr. 2, ch. 8). Ainsi la contradiction n'est pas évitée. — Il convient de noter qu'Albert n'a pas été induit à prendre cette position par des raisons « scientifiques », tirées de ses expériences de chercheur. Sur l'expérience vulgaire, commune à tous, il édifie des arguments d'ordre philosophique, qu'il emprunte à Aristote (chez qui il croit lire le pluriformisme), à Avicenne et à Averroès. — Le tempérament intellectuel de ce grand homme est bien différent de celui de saint Thomas. Le maître n'a pas la fermeté de pensée, la décision nette, la clarté, la puissance de synthèse du disciple. Curieux de tous les points de vue, il s'y place successivement sans les dominer. Il accueille des idées disparates, les laisse, les reprend, sans arriver à les concilier. Il est, dit le P. ROLAND-GOSSELIN O.P., « un de ces esprits vastes, ouverts à toutes les influences, d'une mémoire tenace, incapables d'oublier ou d'abandonner une idée et qui se trouvent empêchés, par leur étendue même, et leur fidélité, (?) d'unifier leur pensée ». *Le « De Ente et Essentia » de saint Thomas*, p. 184.

(1) DESCOQS, *op. cit.*, p. 87, note 3.

(2) P. BOULE, *Les conditions anatomiques de la vie*, *Etudes*, 1914, t. III, p. 45. Cité par DESCOQS, *op. cit.*, p. 79.

Des essais d'explication, ou plutôt de description, sont cependant tentés. Mais la pensée y reste imprécise et y glisse à des confusions fâcheuses. Au lieu de traiter de la causalité *formelle*, de la détermination de la matière par la forme substantielle, on décrit une causalité *efficiente*, celle d'un agent qui emploie des *instruments*. A ces derniers en effet convient proprement tout ce qui est dit des formes subordonnées dans le mixte. L'instrument est « orienté » par la cause principale vers des fins supérieures, « élevé » à des fonctions qui dépassent ses capacités propres, « imbibé », « pénétré » par l'énergie de la cause principale : « assumé » par elle, il en reçoit un mode nouveau d'être et d'agir. Ce sont là les traits connus et caractéristiques de l'instrument[1]. Et cependant, l'ouvrier et son outil ne fusionnent pas : ils restent des substances bien séparées ; leurs rapports n'ont rien de commun avec une union substantielle. De même, selon le pluriformisme, le phosphore, l'hydrogène, le carbone qui composent les tissus vivants, restent phosphore, hydrogène et carbone, mais reçoivent, pour un temps, l'impulsion vitale, se laissent pénétrer par la vie, sauf à retomber dans leur état natif quand elle les abandonnera, comme l'ouvrier pose un outil après s'en être servi. Qu'est-ce à dire, sinon qu'ils sont les *instruments de la vie*, sans devenir eux-mêmes, *intrinsèquement vivants ?* Bref, on ne voit pas bien comment, dans l'hypothèse pluriformiste, l'influence attribuée à la forme ultime sur ses subordonnées diffère de celle d'un agent sur ses instruments. La différence est affirmée, non définie, ni caractérisée, ni expliquée. La description donnée de cette causalité, dite formelle, est empruntée, mot pour mot, à la description classique de la causalité instrumentale : l'appliquer également à un autre genre de causalité, c'est avouer, pour le moins, qu'on n'a rien à dire sur les caractères propres et distinctifs de celle-ci.

Et ce n'est pas là seulement une impropriété, une imprécision du langage : la doctrine même est confuse et identifie des choses disparates. Cela était fatal. Du moment que « la forme supérieure » dont parle le pluriformisme, ne touche pas à l'essence des éléments, les laisse subsister comme des substances entières et achevées, elle ne peut exercer sur eux qu'une causalité extérieure. C'est la seule façon logique et cohérente de concevoir son rôle, d'éviter cette contradiction, devant laquelle l'esprit se cabre, d'une matière déjà complètement déterminée au point de vue substantiel et susceptible néanmoins de l'être encore au même point de vue, d'une façon spécifiquement différente. Au fond,

(1) « Instrumentum... participat aliquid de virtute principalis causæ per motum ejus : sicut dolabra... virtutem artificis... quoquomodo participat ». Saint Thomas, *Pot.*, III, 7.

on ne pense pas cela, parce que cela est impensable. Les expressions employées dans les descriptions que nous avons citées, trahissent une autre idée : celle d'une action extérieure exercée sur des substances déjà existantes. En réalité, la forme supérieure du pluriformisme n'est pas une forme. Elle n'informe rien. Les éléments sont là, tout informés. Une forme surajoutée n'a ici rien à faire : la place est prise. Elle ne pénétrera pas jusqu'à la matière, et par conséquent n'en sera pas la forme substantielle, ne la fera pas exister substantiellement : c'est déjà fait. Elle atteindra seulement ce qui existe indépendamment d'elle : des éléments inaltérés, inattaquables, dans la constitution desquels elle n'entre pas. Elle leur sera extérieure, comme une cause efficiente l'est aux sujets qu'elle modifie et aux instruments qu'elle manie : de même que le cachet ne devient pas la forme de la cire sur laquelle il empreint son image, ni l'architecte celle des matériaux ou des machines qu'il emploie pour sa bâtisse. Et si quelqu'un demande pourquoi une telle influence est qualifiée « formelle » et « substantielle » plutôt qu'efficiente et accidentelle, une réponse nette sera difficile. Le malentendu vient de ce que l'on confond perpétuellement, dans cette question, les *activités* avec les *formes*. Les activités émanent des formes — « *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio* »[1] — mais ne se confondent pas avec elles. Pour préparer et amener la génération des substances — c'est-à-dire l'introduction d'une forme substantielle dans la matière — la cause efficiente se sert des activités élémentaires comme d'instruments[2]. Une fois la génération accomplie, ces activités seront accaparées et maniées par la forme nouvelle, d'une façon que nous expliquerons plus loin[3]. Mais dans la question présente il ne s'agit pas d'elles : il s'agit des éléments eux-mêmes, de leur substance et de ce qu'elle devient dans le mixte. La question du rôle des activités se pose *avant* ou *après* celle de l'entrée des éléments dans le composé, et en reste absolument distincte. Le P. de la Barre a pu parler de « l'autonomie partielle des *activités* inférieures », dans le vivant : là, écrit-il, « elles sont dépendantes, mais elle ne sont pas annulées. Les lois qui président aux combinaisons chimiques, à la chaleur de combinaison, les lois de dissolution des solides et des gaz dans les liquides, en un mot tous les faits partiels subsistent dans le grand fait de la plasticité de l'organisme : seulement à l'état de faits subordonnée et *d'activités instrumentales* »[4]. Voilà qui est compréhensible. Nous sommes ici, en effet,

(1) SAINT THOMAS, Ia, 80, 1.
(2) ARISTOTE, *Gener.*, II, 9, 336 a 1 sq.
(3) Ci-dessous, p. 125 sq.
(4) *Faits surnaturels et forces naturelles* (Collection *Science et Religion*), p. 14. Les soulignements sont de nous.

dans l'ordre de l'action ou de la puissance active dont elle sort : bref, dans la région de « l'acte second ». On comprend que des causes efficientes se subordonnent entre elles, que les unes servent aux autres d'instruments pour l'œuvre à accomplir. Mais que, dans son « acte premier », dans sa fonction propre — qui est de déterminer par elle-même, directement, du seul fait de sa présence intérieure, la matière, — une forme se serve d'autres formes comme d'instruments, cela est inintelligible. Une forme substantielle n'est pas une force en exercice : c'est une réalité statique, dont le rôle exclusif est de spécifier la matière, de constituer intrinsèquement une substance. Avant d'agir, il faut être.

Peut-être une forme est-elle susceptible de rentrer dans une autre, plus vaste : nous aurons à examiner cette question. En tout cas, si elle le fait, elle cesse par là même d'exister : elle s'évanouit, se fond, disparaît dans le tout. Par exemple, quand on compose un pentagone avec des triangles, il n'y a plus de triangles : désormais, le pentagone existe seul. Les triangles ont été absorbés dans une figure plus vaste où ils ne se trouvent plus qu'en puissance. Ils ne sont pas là comme des instruments actuels et subsistants, dont le pentagone se servirait pour déterminer la matière !

c) La doctrine pluriformiste — telle du moins qu'elle est exposée de nos jours — procède en son fond d'une notion très particulière — et inexacte — de la forme. On en fait *un sujet*, « en puissance » de mutations substantielles. On transporte l'hylémorphisme, de la substance, dans la forme elle-même. On envisage cette dernière comme une « réalité », toujours identique en son être propre, qui, après avoir été forme dans les éléments, cesse de l'être, et devient, dans le mixte, « *la matière* » d'une forme supérieure[1], — sauf à redevenir forme à la dissolution de celui-ci. Ces métamorphoses nous sont données comme étant tout autre chose que des changements de situation ou de rapports extérieurs avec des réalités différentes : l'hypothèse veut qu'elles modifient « intrinsèquement »[2] la forme élémentaire, qu'elles y produisent un changement de l'ordre le plus profond : un changement « substantiel ».

Par le fait même, la forme substantielle élémentaire se trouve

(1) « Formæ elementares [in mixto] rationem formarum amittunt... Ad formam substantialem [mixti] *tanquam materia* se habent ». T. PESCH, *op cit.*, p. 304. Cf. ci-dessus, p. 115, note 2. — « La *réalité* [des formes élémentaires] se prête comme *matière* à une information immédiate de la part de la forme substantielle du vivant supérieur ». DESCOQS, *Revue de philosophie*, janv.-févr. 1920, p. 85, note. Les italiques sont de l'auteur.

(2) « Intrinsecus ». PESCH, *op. cit.*, p. 303, 305, etc. — « Les formes inférieures seraient intrinsèquement informées... par la forme supérieure ». DESCOQS, *loc. cit.*

dédoublée, partagée en deux parties constitutives : l'une qui ne change pas et l'autre qui change, une partie déterminable, en puissance de formes diverses — ce qui est la propre définition de la matière — et une partie déterminante, *une forme de la forme,* qui est tantôt celle des éléments et tantôt celle du mixte. Elle devient ainsi une véritable substance composée.

Or, en premier lieu, dans notre univers, la forme n'est pas un sujet, mais la détermination d'un sujet, non pas la cire mais l'empreinte[1]. Son essence n'est pas composée, mais simple. Dire qu'une forme se transforme ou se déforme ou « s'informe » sous l'action d'une forme différente, c'est énoncer des non-sens : d'une forme ainsi changée il ne resterait rien, une autre aurait pris sa place. La psychologie thomiste connaît, dans la Nature, l'existence de formes capables de subsister seules : ce sont les âmes intelligentes, le νοῦς d'Aristote. Celles-là mêmes ne réalisent pas pleinement la définition du sujet, puisqu'elles sont reçues dans un substrat, la matière, et constituent, comme toutes les formes substantielles cosmiques, la forme d'un corps. Mais comme elles sont, dans l'univers, les formes suprêmes, personne ne songe à soutenir qu'elles puissent jouer le rôle de matière à l'égard de formes plus élevées. Dans la discussion présente il s'agit des formes inférieures, vivantes ou non, qui existent en dépendance perpétuelle et nécessaire de la matière. Or de celles-ci il n'est pas vrai de dire qu'elles se changent en d'autres formes : ce qui change de forme, c'est le sujet et non pas elles[2]. La forme matérielle — Aristote et saint Thomas le répètent à satiété — « ne *se fait* pas, ne *devient* pas autre, *forma non fit, formæ non competit fieri » :* parce qu'elle ne subsiste point en elle-même et par elle-même, n'a point d'existence privée, à part de son sujet, n'étant là que pour le déterminer et l'actuer. Lui seul se fait, devient, s'accomplit par elle, dans un genre déterminé de perfection. Ceux qui se figurent les choses autrement sont, nous dit saint Thomas, dupes d'une abstraction et transportent dans la réalité les lois du langage : « quod ex hoc contingere videtur quod formæ per modum substantiarum signantur *in abstracto,* ut albedo, vel virtus, aut aliquid hujusmodi ; unde aliqui, *modum loquendi sequentes,* sic de eis judicant ac si essent substantiæ »[4].

(1) La comparaison est d'Aristote, *de Anima,* II, 1, 412 b, 7.
(2) « Forma, quæ est terminus *a quo* [mutationis], non convertitur in aliam formam ; sed una forma succedit alteri in subjecto ». Saint Thomas, IIIa, 75, 3, 2um.
(3) Aristote, *Met.,* Z, 8, 1033 b, 5 sq. ; — H, 3, 1043 b, 16 sq. — Saint Thomas, *Met.,* VII, 7 ; VIII, 3. ; — *Q. D. de Virt.,* 11 ; — II *Sent.,* dist. 18, 1, 2.
(4) *Q. D. de Virt.,* 11.

La notion de forme adoptée par le pluriformisme ramène d'ailleurs tous les problèmes que l'on se flattait d'éviter par son moyen. Cette entité qui cesse d'être forme pour le redevenir ensuite, qui comporte en elle-même un élément déterminable par diverses formes, dites également « substantielles », subit de véritables *mutations substantielles*. On rencontre ainsi, sur un plan nouveau, ce que l'on refusait d'admettre sur le plan primitif. S'il répugne que les éléments subissent une transformation de ce genre, il répugnera au même titre, voire doublement, que leur forme en subisse une. Traitera-t--on alors cette forme de la forme comme on a traité la première ? Logiquement on le devrait. On irait ainsi à l'infini, décomposant toujours les formes en deux parties, l'une matérielle, l'autre formelle : ce qui est impossible[1].

En second lieu, dans aucune catégorie de l'être, la forme existante ne saurait être « en puissance » de perfectionnement ultérieur, parce qu'elle est exclusivement *acte*, c'est-à-dire le perfectionnement même, l'achèvement, la détermination ultime dans un ordre donné (ici, l'ordre de l'essence substantielle). Ni en elle-même, ni dans l'existence qui lui est commune avec la matière, elle n'enferme aucun élément potentiel sur lequel pourrait s'articuler un acte nouveau[2]. Elle est précisément ce qui achève, ce qui clôt l'être d'un certain côté, par rapport à une certaine espèce de perfection. Il n'y a pas d'achèvement de l'achèvement. de perfectionnement de la perfection, d'acte de l'acte[3]. Sous la forme actuellement réalisée peuvent subsister *dans le sujet, mais non dans la forme elle-même*, des puissances inactuées : capacités de perfectionnement *différentes de celle qui est déjà remplie*. Loin d'être en puissance de changement, la forme existante s'oppose au changement de forme, comme à sa contradiction directe. Elle occupe toute une zone potentielle sans y laisser la moindre place pour une forme concurrente : tant qu'elle est là, elle exclut, par sa seule présence, toute possibilité de partage ou d'occupation étrangère[4].

Le principe s'applique dans toutes les catégories. Comme la forme substantielle, les formes accidentelles sont simplement des actes, et donc non susceptibles de déterminations ultérieures.

(1) C'est le raisonnement d'Aristote, *Met.*, Z, 8, 1033 b, 4 et 11. Λ, 3, 1070 a, 2. Cf. SAINT THOMAS, *Met.*, VII, 7 et XII, 3.

(2) « Forma, in quantum forma, est actus ; id autem quod est in potentia tantum non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa ». Ia, 75, 5.

(3) « Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum sed est ultimus terminus generationis ». Ia, 77, 1. Texte cité au complet et traduit ci-dessus, ch. I, sect. 4, § 2, p. 60. Il s'agit là de l'âme humaine, mais le principe de solution invoqué est, on le voit, général : « in quantum forma ».

(4) Nous avons développé ces considérations dans notre ch. I, sect. 4, § 2, B, 4°, p. 58, 59.

Pas plus que la première les secondes ne se trouvent en puissance de recevoir en elles une forme de même espèce qu'elle. Prenons, par exemple, les qualités. Les couleurs et les figures s'excluent mutuellement. Le bleu n'est pas en puissance de devenir rouge, mais tel objet peut passer du bleu au rouge. Le triangle n'est pas en puissance de devenir cercle, mais un corps triangulaire peut devenir rond. « Le bleu », « le rouge », « le triangle », « le cercle » n'existent pas isolés dans la réalité : celle-ci ne nous offre que des sujets affectés de telles déterminations. Toujours le même danger reparaît : les lois du langage risquent de s'imposer à la pensée.

Il est vrai que certaines qualités sont susceptibles de plus et de moins : la couleur, la chaleur peuvent s'accentuer. Mais dans ce cas même, il n'y a pas engrenage d'une forme dans une autre forme, complément d'un acte par un acte distinct. Il n'y a qu'une seule et unique forme qui s'empreint plus ou moins fortement ou profondément dans un sujet susceptible de la recevoir à des degrés divers, de s'ouvrir plus ou moins à son envahissement[1]. Une fausse apparence peut ici donner le change. Des formes d'*espèces diverses* peuvent se superposer en un même sujet, et la présence de l'une peut fonder la possibilité des autres. Du fait que le sujet possède une certaine perfection, une certaine forme, il se trouve habilité à en acquérir d'autres : une actuation première est pour lui la condition d'une actuation ultérieure. Ainsi, nous l'avons vu, la substance, une fois réalisée, exige naturellement certains accidents qui sont ses accidents propres[2] : elle est en puissance à leur égard. De même, dès qu'elle existe, elle a le pouvoir d'accomplir certaines opérations qui seront pour elle comme des « actes seconds », surajoutés à son « acte premier » : la forme substantielle. Mais ici encore, si l'on y regarde de près, on verra que tous ces actes seconds ne perfectionnent pas le premier, qui reste inchangé en lui-même, condition permanente des divers changements ou perfectionnements. De même aussi, entre les accidents multiples un certain ordre règne, une hiérarchie s'établit. Du fait que l'être matériel possède la quantité, des surfaces, il est apte à recevoir une coloration ; du fait qu'il est transparent, il se trouve en puissance d'être pénétré par la lumière. Et en ce sens, on peut dire qu'un accident est le sujet d'un autre accident ou en puissance de le recevoir[3]. Mais par là on n'exprime pas à la rigueur

(1) On trouvera des indications sur cette matière dans l'Appendice VIII (*Sur la continuité*) et dans notre opuscule déjà cité *Questions de cosmologie*, etc., III : *Sur la mesure*.
(2) Ci-dessus, ch. I, p. 20 et 57.
(3) « Unum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem et superficies ad colorem... Et per hunc modum dicitur unum accidens

ce qui se passe. La surface n'est pas un corps, mais la limite d'un corps ; la transparence n'est pas un sujet, mais la propriété d'un sujet. Exactement, ce n'est pas « la surface » qui se colore, mais bien le corps étendu en surface ; ce n'est pas « la transparence » *ut sic* qui devient lumineuse, mais bien le corps transparent qui se laisse pénétrer par la lumière. Dans l'espèce, ni la surface ni l'état transparent ne se trouvent aucunement modifiés, perfectionnés ou « actués » de façon supplémentaire. Et la véritable expression de l'événement nous est fournie par saint Thomas : « subjectum est receptivum unius accidentis altero mediante »[1].

Nous retrouvons dans le pluriformisme une erreur symétrique de celle que nous avons dénoncée à propos de l'existence de la matière. L'une et l'autre sortent de la même racine : on prend les principes de la substance pour des substances : « multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis judicant sicut de substantiis judicatur »[2]. De même que l'on faisait de la matière un être à part, capable d'exister seul, et donc déterminé par une forme quelconque — c'est-à-dire une véritable substance composée — de même on fait de la forme une substance également composée, enveloppant une matière intérieure, en puissance de formes diverses. Les notions aristotéliciennes et thomistes de matière et de forme ont été perdues dans ces systèmes. On n'y connaît que des êtres pleins, compacts, des individus achevés, subsistant en eux-mêmes, et donc susceptibles seulement de s'unir par le dehors, de se grouper ou de se superposer. C'est revenir, par delà Aristote, et mal gré qu'on en ait, aux principes fondamentaux de l'atomisme. C'est oublier l'intuition géniale que le Stagirite y oppose et qui est, peut-on dire, sa grande découverte philosophique : la différence irréductible de l'acte et de la puissance, la division adéquate de l'être entre ces deux réalités, complémentaires mais opposées.

La solution pluriformiste est donc à rejeter, comme inconsistante et, au fond, contradictoire. Il faut en revenir à la pure et claire doctrine de saint Thomas. Elle se résume, pour la discussion qui nous occupe, en deux points capitaux.

1° Une forme substantielle est, par nature, par essence, ce qui détermine l'être dans l'ordre substantiel. « Toute forme qui s'ajoute à un être déjà déterminé dans cet ordre est une forme accidentelle. Car si elle survient après que l'individu est déjà constitué substance, son départ aussi le laissera substance : ce

alterius accidentis esse subjectum ». SAINT THOMAS, *Q. D. de Virt.*, 3. — Cf. ci-dessus, ch. I, Section II, A, p. 21.

(1) *Loc. sup. cit.*

(2) SAINT THOMAS, *Q. D. de Virt.*, 11 ; contexte immédiat du passage cité plus haut, p. 120.

qui est contraire à la nature de la forme substantielle ». Sa présence ou son absence étant indifférentes à la constitution substantielle de l'individu, elle ne saurait être pour lui une forme substantielle. « De plus, comme toute forme apporte avec elle un mode d'être spécial (*aliquod esse*), et comme il est impossible qu'une chose unique ait un double être substantiel (*cum impossibile sit unam rem habere duplex esse substantiale*), il est nécessaire — si la première forme installée dans la matière lui confère l'être substantiel, — que la seconde lui donne seulement un être accidentel »[1].

« Il est impossible qu'une substance quelconque soit constituée par plusieurs substances en acte. Deux choses en acte n'en font jamais une seule en acte ; mais [il est possible que] deux choses en puissance en soient une seule en acte... Et la raison de ceci est que l'acte a la vertu de se séparer et de diviser (Aristote : ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει) : chaque être en effet se distingue des autres par sa propre forme (son acte). C'est pourquoi *il faut, pour que plusieurs choses soient une en acte, que toutes soient enfermées sous une seule forme et n'aient pas chacune sa forme qui l'actue*. Il est donc évident que, si la substance particulière est une, elle ne sera pas constituée par plusieurs substances existant en acte chez elle »[2].

2° Dans les mutations substantielles, qu'est-ce qui change ? quel est le sujet qui, d'abord en puissance de changement, reçoit un être nouveau ? Ce n'est pas la forme : « La forme ne se change pas en une autre forme »[3]. Est-ce la matière ? A proprement parler, non. La matière est cet élément potentiel, présent au cœur du sujet, fondement nécessaire de ses transformations : non point « possibilité » simplement concevable, absence de contradiction, mais aptitude physique positive (tel

(1) *Sent.*, II, dist. 18, q. 1, a. 2. Cf. Ia, 76, 4. Principes énoncés en cent endroits de l'œuvre de l'Aquinate. — Les faits d'ordre surnaturel, et donc connus seulement par la Révélation — Incarnation du Verbe, résurrection de la chair — ne forment pas difficulté contre cette doctrine absolument générale. Car dans ces cas, il ne s'agit pas de formes possédant chacune son *esse proprium*, son existence individuelle, qui s'ajouteraient les unes aux autres, mais bien d'un être unique, substantiellement constitué — le Verbe, l'âme immortelle, — communiquant son existence propre à une nature qui en est privée par elle-même. Cf. ci-dessus, p. 106, 107.

Nulle parité non plus entre l'état de choses décrit par le pluriformisme et l'union de la matière et de la forme, telle que la conçoit le thomisme. La matière et la forme *ne sont pas deux substances associées*. La matière, nous l'avons vu, n'a pas d'existence propre et ne saurait se réaliser à part, comme les éléments du mixte. Au-dessous du règne humain, aucune forme cosmique ne saurait non plus exister isolée. Et la forme humaine elle-même, l'âme, n'est par créée hors de la matière pour lui être unie ensuite. Dès le premier instant, elle ne constitue, avec la matière, qu'une seule substance actuée par l'unique existence qu'apporte la forme. *Q. D. Anima*, I, 1m.

(2) *Met.*, VII, l. 13. — Cf. Aristote, Z, 13, 1039 a, 3 sq.

(3) IIIa, 75, 3,2m.

est le vrai sens de l'expression concrète employée par Aristote : τοῦιο δυνατόν ἐστὶν ὕλη)[1]. Cependant les changements de forme n'affectent point la matière dans son essence même de matière, qui reste identique sous tous les changements : pure puissance, *dépourvue de forme,* elle ne saurait *se transformer*. Elle est « en elle-même, ingénérable et incorruptible »[2]. C'est pourquoi saint Thomas conclut : « Dans les générations naturelles ni la forme ni la matière ne sont engendrées ou corrompues, mais bien le composé tofal »[3]. L'ordre naturel ne comporte aucune « transmutation de forme en forme, ou de matière en matière »[4]. Le sujet composé de matière et de forme est donc seul « en puissance » de transformation substantielle. « Si l'on veut parler proprement, il faut dire que le composé est engendré *de* la matière *en* une forme déterminée »[5].

Le changement cadre exactement avec la réalité qui est son terme : il est spécifié par elle. Tel est l'être, tel le devenir. Or cela seul est, existe à proprement parler, qui possède l'être, l'existence (*esse*) pour son propre compte et subsiste dans son être propre (*in suo esse subsistens*). Ni la matière ni les formes intrinsèquement dépendantes de la matière ne sont dans ce cas. Et c'est pourquoi ce changement ne leur est pas attribuable[6].

B) La solution thomiste

1° Il nous reste à définir *le mode de présence* des composants dans le composé. La réfutation du pluriformisme nous a montré qu'il n'y ont pas, ne peuvent pas y avoir, d'existence actuelle. D'autre part, l'expérience nous enseigne qu'ils n'y sont pas purement et simplement réduits à néant, puisque plusieurs de leur propriétés, — ne fût-ce que leurs masses respectives — continuent de s'y manifester et que le composé se résoudra en eux. Ces deux points admis, une seule conclusion est possible et s'impose : les éléments demeurent dans le composé *en puissance, virtuellement : elementa sunt in mixto non actu, sed potentia, virtute.* Telle est la formule qui revient perpétuellement dans les écrits de saint Thomas et d'Aristote[7].

(1) *Met.*, Z, 7, 1032 a, 21.
(2) *Phys.*, I, l. 15. Aristote, ch. 9, 192 a, 28.
(3) *Quodlib.*, V, 11, 1m. — *Q. D. de Anima*, 1, 14m ; — 14, c.
(4) IIIa, 75, 4, 3m.
(5) « Proprius modus loquendi est ut dicamus *compositum generari ex materia in talem formam* ». *Met.*, VII, l. 7.
(6) Ia, 90, 2 ; — *de Pot.*, III, 1, 12m.
(7) Aristote, *de Gener.*, I, 10, 327 b, 23 sq. Texte capital. *Met.*, Z, 16, 1040 b, 5 sq. ; *de Caelo*, III, 3, 302 a, 21. — Saint Thomas : *de Gen.*, I, l. 24. (Voir sur ce texte la note 4 de p. 110 ci-dessus) ; — *Met.*, VII, l. 16 ; — *de Caelo*, III, l. 8. — Ia, 76, 4,4m, etc.

a) On reproche à ces expressions d'être vagues, « équivoques », « élastiques »[1]. Nous les croyons au contraire extrêmement précises. Expliquons donc le sens qu'elles comportent.

Le mot « puissance » peut signifier et signifie souvent, dans le péripatétisme, un pouvoir d'agir. Nous verrons tout à l'heure s'il peut, pris en ce sens, avoir ici son emploi. Mais dans la question qui nous occupe, il signifie d'abord autre chose : un milieu entre le néant et l'existence, qui est l'aptitude à être, la capacité d'exister. Cette notion n'a rien d'obscur ni de mystérieux : c'est une notion de sens commun. La puissance dont il s'agit n'est pas une possibilité sans fondement, une absence d'obstacle ou, comme disent les scolastiques, une « non-répugnance » à exister : conditions vagues et purement négatives. La puissance en question est une disposition positive, déterminée, une aptitude spéciale, caractéristique, d'amener tel résultat défini. Exemples. La fleur n'est pas contenue en acte dans la graine ; elle n'y existe absolument pas ; en analysant la graine on ne l'y trouvera pas. Mais elle y est en puissance, virtuellement. Un corps à l'état gazeux ou liquide n'a pas de contours déterminés, mais passé à l'état solide, il prendra figure de cristaux : cette figure très particulière ne préexistait pas chez lui en acte, mais en puissance. La puissance ainsi entendue est donc quelque chose de *réel* et de concret, elle se trouve véritablement dans les êtres, elle est l'un des principes intégrants de l'univers, et il serait bien peu clairvoyant de la nier sous le prétexte qu'elle n'est pas la réalisation de ce qu'elle annonce. Ne la confondons point avec son fondement qui, lui, est actuellement réalisé : la puissance est ce qui *résulte* de ce fondement et non le fondement lui-même. La capacité de se développer en fleur est autre chose que la réalité actuelle de la graine ; l'aptitude à cristalliser est autre chose que la réalité actuelle du gaz ou du liquide. Rien d'actuel ne constitue la puissance comme telle. C'est de la sorte que les éléments sont dans le mixte : celui-ci a la puissance de les reproduire, sans que, pour le moment, ils existent actuellement en lui.

Comme on le voit, nous partons des mêmes constatations expérimentales que le pluriformisme, mais nous les interprétons de façon plus serrée. « Les éléments reparaissent : donc, conclut-on, ils étaient déjà là en acte ». Les derniers mots sont de trop, le conséquent dépasse son antécédent. La seule conclusion légitime à tirer des faits observés est celle-ci : les éléments étaient là en acte *ou en puissance*. La deuxième hypothèse suffit, et rien n'autorise à dépasser ce minimum. Expliquer l'apparition d'une réalité, ce n'est pas nécessairement la montrer déjà toute

(1) Nys, *Cosmologie*, II, p. 267, 270.

faite, toute construite dans l'ombre où elle se cachait ; c'est encore, et bien plus ordinairement, indiquer les causes capables de l'*engendrer*. Quelques Anciens[1] imaginèrent une existence latente des formes dans la matière, « *ponentes latitationem formarum* » : ce qui exclut l'idée même de génération. « Erreur, dit saint Thomas, qui provient de l'ignorance de la véritable nature de la matière. Ces philosophes *ne savaient pas distinguer la puissance de l'acte*. Et, parce que les formes sont en puissance dans la matière, ils crurent qu'elles y préexistaient en fait, purement et simplement »[2].

Les mots « vertu », présence « virtuelle » ne sont pas plus difficiles à comprendre que le mot « puissance ». Ils disent davantage. Non seulement les éléments du mixte sont en puissance de renaître, mais de plus leurs vertus, c'est-à-dire leurs énergies, leurs propriétés, leurs qualités — ou du moins des vertus semblables aux leurs — se retrouvent, selon une certaine mesure, dans le mixte[3]. Nous verrons plus loin comment cela s'explique : pour le moment, nous ne voulons que définir un terme, éclaircir une idée. Cette idée est encore une idée de sens commun. Tout le monde admet, par exemple, qu'une force mécanique supérieure est capable de fournir le travail d'une ou plusieurs forces moindres : on dira qu'elle les contient virtuellement. Il n'est même pas besoin de faire intervenir ici la notion de supériorité (pourquoi l'eau serait-elle dite « supérieure » à l'oxygène et à l'hydrogène ?): celle de complexité suffit. On comprend sans peine qu'un tout combine en lui-même, non pas toujours sans les altérer les unes par les autres, les énergies de ses composants. — Et comme l'action procède de la nature des êtres, il est clair que la conservation des énergies élémentaires traduit

(1) En particulier, Anaxagore. Voir Aristote, *Phys.*, I, ch. 4.

(2) Ia, 45, 8. — Cf. *Sent.*, II, dist. 1, q. 1, a. 4, 4m.

Une erreur parallèle et analogue a régné, à une époque plus récente, en biologie. Les premiers observateurs s'imaginèrent que l'œuf présentait déjà, *en acte*, tous les organes de l'adulte, mais en des dimensions infiniment petites. C'était la *théorie de la préformation* : supposition *a priori*, car l'expérience n'avait pas *montré* la présence de ces organes dans le germe. Une étude microscopique plus poussée a montré au contraire qu'ils n'y étaient pas. « On sait aujourd'hui que les diverses parties de l'être se forment de toutes pièces, les unes après les autres... C'est la doctrine de l'*épigénèse*, évidemment seule acceptable aujourd'hui ». Rémy Perrier, *Zoologie* (1929), p. 44. C'est aussi, ajouterons-nous, un retour à la distinction de la puissance et de l'acte, indispensable pour concevoir les phénomènes naturels. L'« idée grossière » (*ibid.*) que tout ce qui n'existe pas en acte est pur néant, n'est pas seulement philosophiquement inadmissible : l'expérience lui inflige des démentis éclatants.

(3) « Formae elementorum manent in mixto, non actu, sed virtute : manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remisse, in quibus est virtus formarum elementarium ». Ia, 76, 4, 4 m. « Formæ elementorum... manent virtute [in mixto] ; et hoc est inquantum manent *accidentia* propria elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum ». *Q. D. Anim.*, 9, 10m. – Cf. *Quodlibe l.* X, 3, 2m. – *Sent.*, II, dist. 30, q. 2, a. 1, circa finem. — *De Gener.*, I, 24 fin, et l'Opuscule *de Mixtione elementorum* qui en est tiré.

la nature des éléments disparus : l'impulsion donnée par eux leur survit : c'est ce qu'on entend en disant que leur vertu demeure : « manent accidentia... in quibus manet virtus elementorum ».

Ici encore, notre base expérimentale coïncide avec celle du pluriformisme, mais nous prenons soin que notre raisonnement s'y proportionne avec rigueur. « Les vertus des composants se manifestent en partie dans le composé : c'est donc, pense-t-on, que les premiers sont actuellement présents chez le second ». Conclusion hâtive et derechef plus large que sa prémisse. Toute la question est de savoir si ces manifestations sont liées nécessairement et exclusivement à la présence actuelle des composants et si une cause nouvelle, supérieure ou égale aux anciennes, ne peut pas relayer ces dernières.

b) Quelle réalité précise correspond dans le mixte aux formules que nous venons d'éclaircir ? Comment la forme du mixte, étrangère par hypothèse aux formes élémentaires, les contient-elle virtuellement ? Et d'où vient qu'à sa disparition, ces formes, censées mortes, ressuscitent, identiques à ce qu'elles étaient primitivement. C'est ce que nous allons tenter d'expliquer.

1° D'abord, la forme qui survient n'est pas une simple étrangère, une nouveauté absolue, sans attache avec le passé. Une forme naturelle ne tombe pas du ciel à l'improviste, comme un bolide, sans que rien l'annonce ou la prépare. Si telle forme apparaît, et non point n'importe quelle autre, c'est que celle-là précisément, à l'exclusion de toutes ses rivales, *était appelée*.

En effet, la forme qui, sous l'influence d'un agent extérieur, tend à s'installer dans la matière, ne trouve pas celle-ci toute nue, indéterminée, sans aucune qualification spéciale : la matière, nous l'avons vu, n'est jamais ainsi, elle n'existe qu' « informée ». La forme survenante a donc affaire à des formes substantielles antérieures et à quantité de formes accidentelles déjà réalisées. Son installation aura lieu en dépendance rigoureuse de cet état de choses. Ceci se remarque d'autant mieux que la transformation s'annonce de plus loin, précédée d'un changement graduel dans les dispositions du sujet : comme il arrive, par exemple, dans la corruption des êtres vivants. La mutation substantielle n'est pas une opération radicale et niveleuse, qui fasse table rase de tout ce qui l'a précédée[1]. La forme nouvelle ne commence point par réduire à l'état de matière prime tout ce qu'elle rencontre sur sa route. Une fois installée dans la matière, elle y règnera seule ; mais auparavant, pour pouvoir la pénétrer,

(1) « Ad mixtionem non movet violentia, sed natura : et ideo mixtio non est violenta sed naturalis ». *De Gen. et Corr.*, I, 24.

elle doit tenir compte de ce qui s'y trouve. Autre chose est d'informer immédiatement la matière, autre chose de parvenir à ce terme indépendamment de toute circonstance quelconque. Parce qu'une forme substantielle nouvelle expulse nécessairement et totalement les précédentes, il ne faut pas conclure qu'elle opère dans le vide, à l'abri de toute influence et de toute réaction.

La forme en question rencontre donc dans la matière des dispositions qui influent sur elle. D'abord, des dispositions accidentelles, qui tiennent à l'état actuel de cette matière. Toute forme substantielle a des caractères fixes, essentiels : ceux qui constituent l'espèce, qui font, par exemple, que la nature de l'homme n'est pas celle de la pierre. Mais, dans ces limites, elle conserve une grande souplesse, elle s'accommode de circonstances variées : l'espèce ne varie point nécessairement avec chacune d'elles. Un homme peut être blanc ou noir, avoir de naissance, par hérédité, un tempérament sanguin ou lymphatique, etc. Un cristal de quartz — espèce chimique bien définie — peut être incolore, violet, jaune ou rose, selon les circonstances intervenues dans sa formation. Ces accidents-là sont la conséquence de l'état où se trouvait la matière quand la forme s'y est installée : « materiam consequuntur » dit saint Thomas[1]. A leur égard, la forme est indifférente, capable de produire les uns ou les autres, selon que les dispositions actuelles de son sujet l'y décideront.

Mais, pour la question qui nous occupe, le principal n'est pas là. L'état antérieur de la matière ne détermine pas seulement l'apparition de certains accidents : il détermine la venue de la forme substantielle elle-même. En particulier pour la constitution du mixte, tels éléments se trouvant en présence et dans la condition voulue, telle forme substantielle ne peut manquer d'éclore : elle est seule possible et comme choisie entre toutes pour leur succéder[2]. Les formes élémentaires ont, pour ainsi dire, creusé le lit où elle se coulera : elle en épousera les contours, dans la mesure où ils ne contrarieront pas son épanouissement propre. Puisqu'elle vient *remplacer* les éléments, il faut bien qu'elle leur soit, pour une part, semblable, que, d'une façon ou d'une autre, elle remplisse leur rôle. Et puisque leur remplacement était devenu nécessaire, il faut bien aussi qu'elle en diffère.

Sur le terrain qu'elle envahit se marquent en effet certains caractères incompatibles avec sa présence, et d'autres qui concordent et s'harmonisent avec elle. Les premiers seront abolis,

(1) *De Ente et Essentia*, 7 et *passim*. — Sur ces accidents voir notre Appendice IV p. 181, 182.

(2) « Posita enim qualitate quæ est necessaria dispositio ad formam ignis, scilicet calore in summo, removetur forma aeris ». *Quodlibel.*, X, I, 3, 2m.

réduits à l'état de puissances sans acte. Les seconds seront maintenus : aucune raison, aucune cause n'exige leur disparition, au contraire. La forme survenante les prendra donc à son compte, les prolongera, continuera de faire ce qu'ils faisaient. Ne nous figurons cependant pas l'événement à la façon d'un combat entre des êtres complets, solides, substances qui s'entrechoqueraient et dont l'une dominerait les autres. Ce serait retomber dans l'illusion pluriformiste. Sans doute, — nous le dirons[1] — l'installation d'une forme est toujours précédée par une lutte entre des énergies diverses, mais au terme, le conflit n'est pas entre des *agents,* des causes *efficientes,* mais entre des causes *formelles.* Il s'agit de déterminations de la matière dont les unes effacent les autres ou se combinent avec elles. La forme nouvelle incorpore une partie des déterminations précédentes : selon le mot d'Aristote, appliqué même au monde inorganique, elle les « digère »[2]. Et saint Thomas assimile la présence des éléments dans un mixte quelconque aux phénomènes de la nutrition : « corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, plantæ vero ex mixto nutriuntur, animalia ex plantis »[3]. Ainsi, tout le positif de la vie végétale — fonctions de nutrition, de reproduction, etc. — se retrouve dans la vie animale, mais non pas ses bornes : son insensibilité, son inconscience. « Vegetativum est in sensitivo,... dit saint Thomas, sicut trigonum in tetragono et tetragonum in pentagono ; pentagonum enim *virtute* continet tetragonum : habet enim hoc et adhuc amplius ; non autem quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni et id quod est pentagoni proprium, *tanquam duæ figuræ* »[4].

Les changements, disions-nous, sont commandés par les dispositions de la matière. Chaque espèce d'être, chaque forme naturelle exige en effet, pour s'établir et durer dans l'univers, des conditions spéciales. Par exemple, la chaleur portée à un certain degré, rend impossible la conservation de la vie physique ; un sel métallique, placé en solution dans un courant électrique, s'y décompose ; d'autres ne peuvent supporter la

(1) Ci-dessous, p. 134.
(2) ARISTOTE, *Met.*, Z, 16, 1040 b, 5 sq. : « Parmi les choses qui semblent être des substances [des êtres indépendants en acte] beaucoup ne sont que des puissances. Tels sont... la terre, le feu et l'air [éléments dont, selon les Anciens, tous les mixtes étaient composés]. Aucun de ces éléments ne forme unité ; ils sont comme un tas, *jusqu'à ce qu'ils soient digérés* (πεφθῇ) et que quelque chose de vraiment un se forme à partir d'eux ». « Nullum elementorum *antequam digeratur*, id est antequam per alterationem debitam veniat ad mixtionem et fiat unum mixtum ex eis, est unum cum alio, nisi sicut cumulus lapidum... ». SAINT THOMAS, *Met.*, VII, l. 16.
(3) *C. Gent.*, III, 22, § *In actibus.*
(4) *De Spirit. creat.*, III, in fine. Cf. ARISTOTE, *de Anima*, II, c. 3, 414 b, 28 sq.

lumière du jour. Quand une forme s'écroule, c'est que sa situation était devenue intenable. Elle éclate, pour ainsi dire, sous une pression trop forte — ou, si elle est capable de subsister seule, elle quitte une matière où elle ne peut plus exercer ses fonctions normales[1]. Alors, la place est libre pour une forme différente. Ce n'est pas assez dire ; la place est prête, préparée, disposée spécialement pour celle-ci, conformément à ses besoins : tel un cadre exact qui ne peut contenir qu'une seule figure. Les dispositions actuelles du milieu, de la matière, exigent sa venue. A un état de choses nouveau, *il faut* une forme nouvelle : *cette forme précise qui résume en elle et exprime un ensemble de circonstances auquel la forme ancienne ne correspond plus.* Et voilà pourquoi le régime nouveau porte en lui plusieurs traits du régime précédent, pourquoi les caractères des éléments subsistent en partie sous l'empire d'une forme différente. « Les qualités propres des éléments dans lesquelles se trouve la vertu de ces éléments, demeurent, dit saint Thomas, bien qu'atténuées ; et la qualité du mélange qu'elles constituent est la propre disposition requise pour la forme substantielle du corps mixte : par exemple pour la forme de la pierre ou celle d'un animal quelconque »[2].

Que des composants disparates puissent former une unité vraie, absolue, un *unum simpliciter,* qui diffère *spécifiquement* d'eux tous et néanmoins les contienne en puissance, cela est indubitable. Aucune difficulté logique ou métaphysique ne vaut contre cette possibilité, dès là que les composants ne subsistent pas en acte : *ex pluribus actu non fit unum simpliciter,* mais bien *ex pluribus potentia.* Il y a plus : la réalité physique elle-même, la Nature nous offre maint exemple de telles compositions : le fait n'est pas seulement possible, l'expérience nous en impose la réalité. Prenons deux forces mécaniques, formant ce que l'on appelle un couple, qui impriment au corps sur lequel elles agissent un mouvement circulaire. Elles sont, en elles-mêmes, de sens contraire. Isolées, elles pousseraient le corps en ligne droite et dans des directions inverses. Supposons qu'elles agissent d'abord de la sorte, l'une après l'autre, puis qu'à un moment donné elles se rencontrent. A partir de ce moment-là, les deux impulsions primitives n'existent plus. De leur rencontre s'en est formée une troisième qui désormais agit seule et dont la direction diffère essentiellement des leurs. Le mouvement cir-

(1) Ce dernier cas, qui est celui de l'âme humaine, demande des explications spéciales, dont la place est en psychologie.

(2) Ia, 76, 4, 4 m. — Cf. *de Gener.*, I, l. 24 *in fine* : « Remissis excellentiis elementarium qualitatum, constituitur ex iis quædam qualitas media quæ est propria qualitas corporis mixti : ...et haec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti ».

culaire ne contient pas en acte les mouvements en ligne droite qui seraient produits par les forces isolées : il en diffère *spécifiquement*. Par ailleurs, il est bien un, *simpliciter unum :* ce n'est pas un assemblage de mouvements divers et, à plus forte raison, opposés. L'impulsion dont il procède a évidemment les mêmes caractères. Néanmoins cette impulsion, qui présentement existe seule, résulte des deux impulsions primitives ; elle en est faite ; elle les contient virtuellement, en puissance : car il suffit de supprimer l'une ou l'autre de ces impulsions pour voir reparaître le mouvement en ligne droite imprimé par sa concurrente. Il n'y a là bien sûr qu'une simple analogie avec la constitution du mixte ; mais elle a l'avantage de nous faire voir qu'en dépit d'arguties rationnelles, semblables à celles de Zénon contre la possibilité du mouvement, des réalités distinctes et même contraires peuvent se fondre dans l'unité, où elles demeurent en puissance, pour reparaître plus tard en acte, à l'état séparé[1].

Un autre exemple, pris cette fois dans l'ordre des substances, nous est fourni par la génération des vivants. Nous ne l'alléguons pas en ce moment pour prouver la réalité des mutations substantielles, mais parce que nous y apercevons en pleine clarté, comme un fait palpable, la fusion dans une unité stricte de deux substances, non seulement distinctes, mais vivant d'abord d'une vie particulière, chacune pour son compte, et dont la vertu demeure, alors qu'elles-mêmes n'existent plus dans leur individualité propre. Comment a lieu la fécondation des végétaux supérieurs ? par la rencontre d'un grain de pollen avec un ovule. Le pollen et l'ovule se trouvent dans des organes séparés, parfois sur des plants divers. Et cependant un moment vient où l'élément fourni par le pollen (anthérozoïde) et l'élément qui se trouve dans l'ovule (oosphère) fusionnent et donnent naissance à l'œuf qui deviendra la graine. Il n'y a plus qu'un seul être, un seul vivant, là où il y en avait deux. L'anthérozoïde et l'oosphère ne se juxtaposent pas, ne s'additionnent pas : ils disparaissent comme tels, ils n'existent plus comme êtres individuels. Ils ont fait place à un être nouveau. Cet être nouveau jouit de propriétés considérables, essentielles, que ne possédaient à aucun degré ses générateurs : car il germera, tandis qu'eux, laissés à eux-mêmes, sont stériles. L'âme du végétal futur — ou, si l'on veut, la force germinative — ne se trouve qu'en lui, nullement dans la cellule ovulaire ni dans le corpuscule pollinique. Néanmoins il n'est ce qu'il est que par eux : ce sont leurs apports

(1) Bien d'autres rapprochements du même genre seraient faciles. Dans l'ordre de la quantité continue, avec deux boules de cire pétries ensemble, on peut en faire une seule, qui contiendra en puissance les deux premières : celles-ci perdant en elle, avec leurs limites, leur individualité, mais conservant toutes leurs autres propriétés.

respectifs, la substance de ces éléments, dont l'individualité s'est évanouie, qui l'ont constitué. Leur « vertu » survit à leur existence. Il est vrai qu'ici, le processus n'est pas immédiatement réversible : l'œuf n'est pas décomposable en les éléments qui lui ont donné naissance, et seule la plante adulte les reproduira. Mais l'exemple prouve au moins, de façon indiscutable, ce qui est notre objet présent : que, cessant d'exister en acte, plusieurs êtres peuvent en devenir un, qui contienne en lui leurs vertus. Ainsi les éléments se fondent, se perdent et meurent dans le mixte qu'ils constituent et nourrissent de leurs apports. Ils y abandonnent leur forme propre, et de leur union résulte une forme nouvelle, une substance unique.

A la lumière des rapprochements qui précèdent, la composition du mixte, même inorganique, conçue à la façon péripatéticienne, cette persistance *virtuelle* des éléments en lui, cesse de faire figure d'exception, de phénomène unique et sans analogue dans la Nature. La loi générale qui en est la formule, établie par Aristote et développée par saint Thomas, loin d'être une invention de métaphysiciens, un expédient pour dirimer une dispute d'école, une solution abstraite ou simplement verbale, apparaît au contraire comme très proche des faits, très enracinée dans l'expérience : la seule réponse, en définitive, qui tienne compte de toutes les données du problème et les concilie.

2° Nous avons décrit l'entrée des éléments dans le mixte et le mode de leur présence en lui. Mais comment en sortent-ils ? comment s'explique leur résurrection ? C'était la seconde question posée ci-dessus.

L'événement suit un cours inverse du précédent, ou plutôt, c'est le même événement, mais regardé par son autre bout : *corruptio unius* EST *generatio alterius*. Tout corps naturel, disions-nous, requiert, pour exister, des conditions déterminées : état calorique, lumineux, hygrométrique, électrique, etc., et si ces conditions s'altèrent, il succombe, c'est-à-dire que sa forme substantielle disparaît. Qu'elle puisse ou non subsister seule *ailleurs*, ce n'est pas le moment de l'examiner : en tout cas, elle n'existe plus là où elle était dans notre univers, chez une matière qui a cessé de se prêter à son action informante. Mais tous les effets de son passage vont-ils s'effacer par le fait même ? Pourquoi en serait-il ainsi ? rien ne l'indique. Tout au contraire, cette révolution intégrale, cette abolition absolue de tout ce qui a précédé, cette brusque rupture de continuité entre le présent et le passé ne serait pas naturelle : ce n'est pas ainsi que les choses se passent dans ce monde ; aucun événement n'y a lieu en vain et ne s'éteint sans laisser de traces. Or, nous l'avons vu, la forme unique dont il s'agit, était virtuellement multiple : elle contenait

en elle plusieurs caractères des éléments qu'elle remplaçait. Elle partie, emportant le surplus qu'elle y avait ajouté, ces caractères restent seuls : l'impulsion donnée par elle, *dans ce sens*, à la matière, lui survit. Ainsi le projectile continue de se mouvoir après que la main qui l'a lancé a cessé d'agir sur lui. La forme disparue harmonisait en elle des déterminations diverses : l'harmonie rompue, celles dont l'existence reste possible demeurent, isolées. Ainsi, pour reprendre la comparaison de saint Thomas, le pentagone brisé, détruit par la division, laisse après lui des triangles[1].

Mais, en s'installant dans la matière, la forme du mixte n'y avait pas trouvé seulement des dispositions favorables : elle y avait trouvé aussi des dispositions hostiles. Elle avait maîtrisé ces dernières, les avait réduites à l'état de tendances contrariées. Elles subsistaient cependant en cet état potentiel et constituaient dans le composé un germe permanent de dissolution. Que des influences extérieures viennent les ranimer, les exciter, les fortifier ; que d'autre part, les conditions internes du sujet — par exemple l'usure, le vieillissement, l'épuisement des cellules chez le vivant — diminuent sa force de résistance : et les dispositions hostiles amèneront des résultats actuels. Des qualités apparaîtront, incompatibles avec la persistance de la forme du mixte, exigeant des formes différentes. Celles-ci condenseront en elles ce qui reste des caractères du mixte et ce qui s'oppose à leur conservation intégrale. Ainsi se trouvera précisément restauré l'état de choses auquel la venue de la forme du mixte avait mis fin : les formes élémentaires qui exprimaient cet état reparaîtront.

Telle est la doctrine d'Aristote et de saint Thomas sur la résurrection des formes élémentaires. D'après eux, la manière dont naissent les composés explique leur dissolution. Ces corps procèdent d'éléments simples dont les qualités s'opposent[2], et qui, par conséquent, ne peuvent coexister dans une même partie de la matière. (Que ces éléments soient les quatre de la physique ancienne, ou ceux de la physique moderne, cela ne change rien aux données essentielles du problème). Si la fusion s'opère entre ces éléments, c'est que d'abord, — sous l'action de causes efficientes diverses et en particulier de celle qui produit directement la mutation substantielle — les qualités disparates atténuent leur opposition, se tempèrent les unes par les autres et

(1) Pour prévenir toute méprise, rappelons qu'il ne faut pas traduire ces mutations, d'ordre *formel*, dans la langue de l'action positive, de l'efficience. Les comparaisons tirées de ce dernier ordre ne sont que des comparaisons, n'expriment que des analogies.

(2) ARISTOTE, *de Gener.*, II, 4. Voir là-dessus notre opuscule déjà cité, *Questions de cosmologie*, I, p. 8 sq.

donnent ainsi naissance à des « *qualités moyennes* » qui sont « la propre disposition requise par la forme du mixte »[1]. Seulement ce tempérament est précaire. Car une qualité moyenne est *virtuellement double :* elle contient en elle des énergies opposées, bridées l'une et l'autre dans une certaine mesure, mais qui naturellement tendent à se séparer : « in corporibus mixtis inest *corruptionis activum principium,* propter hoc quod sunt ex contrariis composita »[2]. Dans le mixte, « les qualités contraires sont réglées et maintenues [en équilibre] par la forme substantielle, de façon qu'elles ne s'attaquent pas réciproquement... c'est pourquoi, tant que la forme substantielle conserve sa vigueur,... le corps mixte est aussi conservé dans l'existence... Et s'il y avait une forme qui gardât toujours sa vigueur,... jamais les qualités actives et passives n'amèneraient la corruption » du composé[3]. Mais quand cette vigueur se relâche, l'équilibre se rompt ; les qualités contraires reprennent leur jeu naturel et forment des groupes antagonistes, qui appellent naturellement les formes substantielles correspondantes : celles précisément des éléments primitifs. Et comme ces formes ne peuvent occuper les mêmes régions de la matière, elles s'installent dans des régions différentes[4]. La matière se divise, le corps mixte est brisé.

Les qualités adverses sont dans le mixte le legs des éléments et le principe de leur résurrection. Car en elles survit la vertu de ces disparus. « Qualitas simplicis corporis est quid aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen virtute formæ substantialis »[5]. Ces qualités ne sont donc pas de pures déterminations, inertes, statiques ; ce sont de véritables *agents,* des forces de dissolution : « corruptionis activum principium ». Ainsi, le processus de la dissolution n'est pas un événement simple, comme serait la séparation facile de substances provisoirement assemblées. Il est à deux phases. D'abord, le travail préparatoire des qualités adverses qui ruinent l'unité du composé et aspirent au changement ; puis l'éclosion de formes diverses, résultat naturel de ce travail et terme de ces aspirations.

La reviviscence des éléments n'est pas un phénomène plus étrange que leur fusion dans le mixte, et les idées de puissance et d'acte — qui dominent toutes ces discussions dans le péripatétisme — s'appliquent également à l'un et l'autre cas. De même que des êtres multiples en acte peuvent être, comme nous

(1) Ia, 76, 4, 4m, transcrit ci-dessus, p. 131. — *Quodlib.*, X, 3, 2m. — Aristote, *Gener.*, I, 10, 328 a, 28. — Saint Thomas, ou son continuateur, *ibid.*, l. 24.
(2) Saint Thomas, *de Pot.*, V. 7.
(3) *De Malo*, V, 5, 6m.
(4) Saint Thomas, Ia, 76, 4,4m.
(5) *Gener. et Corr.*, I, l. 24, *fin.*

l'avons vu[1], en puissance d'unité, de même tel être, un en acte, peut être en puissance de devenir multiple. Pour que la multiplicité et la variété des éléments reparaissent, il n'est donc pas nécessaire qu'elles préexistent toutes réalisées dans une unité — qui ne serait alors qu'une fausse apparence — il suffit qu'elles soient là en puissance. Mais l'expérience se charge de nous montrer à foison de telles métamorphoses accomplies en fait. Un corps continu n'a point de parties actuelles : il est un et non plusieurs. Le pentagone n'est pas, en fait, les trois triangles que l'on peut tirer de lui : c'est une figure très spéciale qui possède son unité indivise ; que la division intervienne, et les triangles apparaîtront : le pentagone les contenait en puissance. Mais le règne de la vie, où l'unité est beaucoup plus étroite et plus centralisée que dans les corps bruts, nous offre des exemples plus frappants du même phénomène. En détachant quelques branches d'un arbuste, je puis en faire des boutures qui seront autant d'arbustes distincts : la vie, d'abord une, se sera fractionnée. Un ver coupé devient deux vers. Sans ces procédés violents, la Nature, laissée à elle-même, sait opérer de tels changements. Quand la cellule unique qui forme le corps d'une amibe a atteint une certaine taille, elle se divise spontanément en deux : et chacune des deux moitiés devient une amibe particulière, indépendante. Le long du corps d'un ver annelé, surmonté d'abord d'une tête unique, on voit se former d'autres petites têtes, en avant desquels se produiront des séparations, origine de vers multiples dotés chacun d'une individualité propre. C'est ce que l'on appelle la génération par *scissiparité*[2]. De même, les éléments d'un mixte quelconque, après avoir existé en lui d'une existence unique et sous une forme unique, pourront-ils recevoir des existences et des formes individuellement distinctes.

3° L'unité de la forme substantielle n'exclut pas la multiplicité des accidents, la présence de propriétés variées établies en divers points de la matière. La différence de la substance et des accidents, le rôle précisément *unificateur* de la première à l'égard des seconds, notions fondamentales mises en lumière au premier chapitre de cet ouvrage, trouvent ici une application importante. Elles nous font comprendre que le même sujet peut être un, parfaitement homogène substantiellement, et accidentellement multiple, hétérogène en ses parties diverses. Ce serait une bien étrange imagination que de réduire chaque être à une propriété unique, exclusive : les expériences les plus simples et les plus immédiates s'insurgeraient contre une telle absurdité. Une surface continue, bien une, peut être multicolore : noire

(1) Ci-dessus, p. 131 sq.
(2) La génération par *bourgeonnement* est un phénomène analogue.

par un bout et blanche par l'autre. Un minéral homogène ne présente pas nécessairement la même figuration et des contours pareils en chacune de ses parties ; il peut être ici plus transparent et là moins ; sa texture peut être plus compacte, plus dense en tel point que dans tel autre[1]. Les vivants, dont l'unité est bien plus serrée, offrent aussi une diversité intérieure bien plus grande : et à mesure que l'on s'élève dans la série des êtres, l'une et l'autre augmentent dans la même proportion. Les organes d'une plante, les parties d'une feuille, d'une fleur, d'une graine sont déjà d'une structure extrêmement différenciée. Mais que dire des animaux, surtout des animaux supérieurs ? Le même corps est ici œil et là oreille, et ailleurs poumon ou estomac. Notre expérience interne nous atteste cette multiplicité dans l'unité. Nous avons conscience de voir, d'entendre, de flairer, de toucher, de goûter, d'avoir chaud ou froid en différents endroits de notre corps, et cependant de ne pas nous fractionner en ces actions ou impressions parfaitement irréductibles entre elles[2].

Ces simples réflexions suffisaient à ruiner par la base les arguments d'apparence scientifique allégués pour établir soit l'existence actuelle d'atomes séparés dans l'unité moléculaire d'un corps donné (point de vue des savants) — soit la pluralité des formes dans une même substance (point de vue des philosophes). Prenons pour exemple « la structure réticulaire des cristaux ». De ce que le cristal présente des propriétés diverses en ses diverses parties (densité différente, réfraction inégale des rayons X), on conclut que ces parties sont des corps autonomes distincts. Cette conclusion ne s'impose pas. Toutes les expériences

(1) « Nihil prohibet aliquid esse unum secundum quod est in uno genere, et esse multiplex secundum quod refertur ad aliud genus ; sicut superficies continua est una secundum quod consideratur in genere quantitatis ; tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra ». IaIIae, 20, 6.

(2) « Partes animalis, ut oculus, manus, caro et os et hujusmodi non sunt in specie, sed totum ; et ideo non potest dici quod sint diversarum specierum (ce ne sont pas des substances spécifiquement diverses), sed quod sint diversarum dispositionum ». Ia, 76, 5, 3m. « Cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formæ... Formæ imperfectiores, quæ sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requisitur partium dissimilitudo ; sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris et majoris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur *dissimiles partes corporis*. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cujus est actus ; et tanto majorem diversitatem quanto anima fuerit perfectior... *Partes difformiter perficiuntur* ab ipsa ad diversas operationes... ». *Spir. Creat.*, IV, Cf. Ia, 76, 8 c. fin. — Pour Aristote, on s'en souvent, le corps vivant est composé par les 4 éléments, combinés pour former diverses parties « homéomères », c'est-à-dire uniformes en leur texture, réunies elles-mêmes en des ensembles « anhoméomères », c'est-à-dire non uniformes de texture, tels que les divers organes ; et cela n'empêche pas que la substance vivante soit unique, actuée par une seule forme. Voir ci-dessus, p. 111, 112.

s'expliquent aussi bien dans l'hypothèse d'une substance unique dont les propriétés diverses se répartissent en des endroits divers[1].

4° Les éléments qui entrent dans le mixte et ceux qui en sortent sont *pareils*. Mais sont-ils *numériquement* les mêmes ? En d'autres termes, devons-nous les imaginer comme des individus constitués une fois pour toutes, et qui resteraient tels au cours de leurs pérégrinations et changements d'état ? Si tout ce qui précède a un sens, la conclusion s'impose : évidemment non. « Les éléments qui se séparent du mixte, dit saint Thomas, ne reviennent pas numériquement, mais spécifiquement identiques : miscibilia quæ separantur a mixto non redeunt eædem numero sed eædem specie »[2]. Ce ne sont pas les mêmes qui reparaissent, mais leurs semblables. En effet, puisque dans le mixte ils n'étaient plus qu'en puissance, ils avaient perdu leur existence actuelle. L'existence, c'est l'acte, et ce qui n'est pas en acte n'existe pas. A parler en rigueur, il n'y a donc pas résurrection ou reviviscence des éléments : car ces expressions supposeraient un sujet unique qui retrouverait l'existence après l'avoir perdue. Dans la Nature, ce qui cesse d'exister est aboli pour toujours : à l'existence éteinte une autre peut succéder, mais la première ne se retrouve jamais[3].

(1) Voir Hoenen, *Cosmologia*, p. 366 à 369, n° 286 à 290. Cette discussion est un modèle de clarté et de précision scientifique en même temps que de rigueur philosophique. Il en va de même de l'analyse des formules de structure chimique (p. 370 à 373, n° 292 à 295) et de celle de la théorie cinétique des gaz (p. 360 à 366, n° 279 à 285). L'auteur, chimiste et philosophe, excelle à passer au crible une expérience et à distinguer ce qu'elle apporte en fait de ce que la théorie y ajoute. (Les mêmes sujets sont traités avec plus de développements dans les articles du P. Hoenen parus dans *Gregorianum*, 1925 : *De continuitate crystallorum* ; 1927 et 1928 : *Inquisitiones in theoriam atomicam*).

Si nous les comprenons bien, les idées proposées par M. Nys (*Cosmologie*, II, p. 285 sq.) sur la localisation des propriétés issues des composants dans les parties différentes du mixte, n'expriment pas autre chose en leur fond que la doctrine exposée ci-dessus. En tout cas, les objections que leur oppose le P. Descoqs (*op. cit.*, p. 102) sont, à notre avis, inopérantes. Les parties localement distinctes sont les parties de la quantité, qui est, de l'aveu de tous les scolastiques, un accident ; et qu'elles soient diversifiées par des qualités différentes — accidents elles aussi — ne change rien à leur nature. Elles « appartiennent à la substance » : oui, comme ses accidents et non comme ses constitutifs. Il est étrange de considérer ces parties quantitatives comme « parties *intégrantes* » de la substance, comme différenciant « la forme... dans ses parties intégrantes ». Une forme n'a pas de parties intégrantes : elle est simple, et présente par son essence tout entière en chacune des parties quantitatives. « Primus totalitatis modus (celui de la quantité) non convenit formis nisi forte *per accidens*... sicut albedo, *quantum est de sui ratione*, æqualiter se habet, ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte ». (Ia, 76, 8). S'il en était autrement, si le fait d'avoir des parties rompait l'unité substantielle, aucun corps ne serait plus un. Or si les parties sont multiples, il est évident qu'elles peuvent être qualitativement différenciées.

(2) *Quodlib.*, X, 3, 1m.

(3) Aristote, *Gen.*, II, 11, 338 a, 16 sq. — Cf. *Phys.*, V, 4, 228 a, 3 à 19. Saint Thomas, l. 6, et *Quodlib.*, IV, 5. Le dogme de la résurrection des corps ne constitue pas une objection à ce que nous avançons ici. Car d'abord, ce n'est

Si la substance individuelle des éléments a disparu, les accidents qu'elle supportait doivent avoir suivi sa destinée. Car l'accident tient son individualité de la substance ; il n'est pas un être, subsistant en lui-même, mais la détermination d'un être. Si cet être s'effondre, il est impossible dans l'ordre naturel que l'accident demeure. Un autre accident pareil pourra prendre sa place, faire tout ce qu'il faisait, en être indiscernable à la simple perception, — mais ce ne sera plus lui. C'est ce qu'enseigne saint Thomas, à propos de faits qu'il interprète selon l'ancienne physique : « L'air échauffé devient feu, dit-il ; mais ce n'est pas la même chaleur qui passe de l'air dans le feu : cum ex *hoc* aere fit *hic* ignis, calor manet idem *specie*, sed augmentatus ; non tamen idem *numero*, quia non manet idem subjectum »[1]. Les accidents n'émigrent pas d'un sujet dans l'autre : « accidentia non transeunt de subjecto ad subjectum, ut scilicet idem accidens numero, quod primo fuit in uno subjecto, postmodum fiat in alio : accidens enim numerum accipit a subjecto »[2]. Qu'à la mutation substantielle, certains aspects de la matière transformée ne varient pas, ce n'est pas une raison pour conclure que les mêmes accidents individuels soient toujours là.

Nous rencontrons ici la doctrine de Scot et sa fameuse conception de la « forme de corporéité » — qui n'est qu'une variété du pluriformisme. Scot prend comme point de départ ce qui arrive à la mort. « Forma animæ non manente, corpus manet... dit-il. [Cadaver] non est novum productum, sed derelictum »[3]. Et en effet, le cadavre est, pour une grande part, semblable au vivant. Les traits, la configuration extérieure, la distribution des organes, etc. n'ont pas changé. Or la substance se manifeste à nous par les accidents. Nous devons donc admettre dans le vivant au moins deux formes substantielles : la forme corporelle et l'âme[4]. Celle-ci partie, celle-là demeure, identique à elle-même : c'est bien le même corps, numériquement, qui subsiste.

Aristote avait, dès longtemps, réfuté cette conception par trop simpliste. Il n'est pas vrai que le cadavre soit *le même individu* que l'homme vivant. Il n'est même pas *un individu*. L'âme partie, la vie éteinte, l'unité de la substance humaine est brisée : ce

pas une opération de la Nature, et secondement, en ce cas, l'existence n'est pas abolie. Elle persiste dans l'âme séparée, qui la communiquera de nouveau à la matière. Saint Thomas, IV *Sent.*, dist. 44, q. 1a. 1 sol. 2 ; — *Q. D. Anima* 19,5m ; — *C. Gent.*, IV, 80 et 81, obj. 2 et 3 ; — *Comp. Theol.*, 154, arg., 1 et 2.

(1) *Spir. Creat.*, III, 19. Cf. IIIa, 7, 13, 2 m ; — *Quodlib.*, I, 6, etc.
(2) IIIa, 77, 1.
(3) In IV *Sent.*, dist. 11, q. 3, n° 54 et 38.
(4) « Et ideo, necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa qua est animatum », *ibid.*, n° 54.

qui reste, ne possède, dans son ensemble, aucune individualité ; ce n'est qu'un amas d'éléments divers que ne réunit aucun lien substantiel, et qui sont en train de s'en aller chacun de son côté. La trace de l'âme, les vestiges de son passage, quelques débris de son œuvre subsistent, mais non pas elle. « Un homme mort, dit Aristote, n'est plus un homme que de nom ; sa main n'est plus une main que de nom : de la même façon que des flûtes sculptées dans la pierre peuvent être appelées flûtes... Un œil n'est un œil que s'il voit ; s'il ne peut plus voir, ce n'est plus un œil que de nom : tels l'œil d'un mort ou un œil de pierre »[1]. Un appel au témoignage des sens serait ici parfaitement vain. L'identification et la distinction des sujets ne sont point de leur compétence. Déjà, sur l'*appréciation du nombre* des données purement sensibles (sensible commun), ils sont sujets à l'erreur[2]. Quant à la conception des substances et à leur différenciation, il faut dire qu'elles relèvent de facultés tout autres. Les sens ne connaissent rien à la différence qu'il y a entre une identité spécifique et une identité numérique. Ce sont là de hautes questions intellectuelles, philosophiques, dont l'objet est situé bien au-delà de leur domaine. La raison donnée pour admettre cette différence est une impossibilité *rationnelle.*

§ IV

« LA FORME EST TIREE DE LA PUISSANCE DE LA MATIERE » EXPLICATION D'UNE FORMULE SCOLASTIQUE

a) Avant tout, il faut savoir que cette formule ne s'applique pas à la forme humaine, l'âme intelligente. Celle-là, comme le disait déjà Aristote (sans saisir encore peut-être toute la portée de son affirmation), ne sort pas de la matière, elle vient « du dehors θύραθεν »[3]. Et saint Thomas explique comment elle ne peut avoir d'autre origine qu'un acte créateur de Dieu[4]. Cependant elle n'est pas sans relations intrinsèques avec la matière. Elle n'est pas créée d'abord, pour être ensuite unie à un corps[5]. Comme toutes les formes de la Nature, elle n'est créée que *dans la matière dont elle est l'acte,* faite pour y exercer ses fonctions et tirer d'elle de quoi accomplir ses opérations, même les plus spirituelles[6]. Elle trouve dans la matière — comme toutes les formes naturelles encore, ainsi que nous le verrons[7] — le principe de son individuation. Enfin, son éclosion, à elle aussi, est préparée par des dispositions matérielles[8], exigée par elles,

(1) *Meteor.*, IV, 12, 389 b, 31 à 390 a, 1 et 11.
(2) Voir notre *Critique de la Connaissance,* p. 68 sq., 92.
(3) *Gener. Anim.*, II, 3, 736 b, 28.
(4) Ia, 90, 2 ; 118, 2 ; Cf. 75, 2.
(5) Ia, 90, 4.
(6) Ia, 84, 6.
(7) Ci-dessous, p. 158 sq.
(8) Ia, 118, 2, 2m et 3m.

comme par une aspiration de la Nature, mais que celle-ci, avec ses seules énergies, serait incapable de satisfaire ; faute de ces dispositions, de ces aspirations précises, l'acte créateur n'aura pas lieu. L'embryon humain est préparé par les générateurs de telle sorte qu'il appelle une âme humaine : la délicatesse, la perfection, la variété des énergies qu'il enferme sont faites pour servir une intelligence et un libre vouloir[1]. Et le Créateur l'a disposé évidemment pour cette fin. Seulement celle-ci ne serait jamais atteinte, si un acte de création n'intervenait. Ainsi l'âme humaine n'est pas dans le monde matériel une noble étrangère, le « Dieu tombé qui se souvient des cieux ». Son apparition est, nous l'avons vu[2], en continuité étroite avec le reste de la création dont elle marque le terme et le point culminant. De plus, par ce qui a été dit au paragraphe troisième du présent chapitre, nous savons que l'âme humaine est, dans l'homme, la forme substantielle unique : toutes les raisons données pour l'unicité des formes substantielles valent nécessairement pour elle comme pour les autres. Dans l'animal raisonnable il n'y a donc pas d'abord une forme de pur animal, dans laquelle s'emboîterait, ou sur laquelle chevaucherait la forme raisonnable ; dans l'animal humain, comme dans l'animal en général, il n'y a point d'abord un corps brut que surmonterait une substance sentante. L'homme est un, de la même façon que toutes les substances de la Nature. Et ce que nous avons appris sur la *contenance virtuelle* des éléments dans le mixte nous prépare à comprendre comment la forme humaine peut remplir le rôle des formes inférieures — végétale et animale pure —, tout en gardant un surplus de perfection et d'énergies applicable à des opérations plus hautes[3].

Mais le statut particulier d'une telle forme ne peut être exposé, avec tous les développements voulus, qu'en psychologie. Il demande une étude spéciale, différente de l'étude générale de la Nature, que nous poursuivons pour le moment.

b) Venons donc à l'objet propre de la loi naturelle énoncée : les formes inférieures à l'âme humaine. « Elles sont tirées de la puissance de la matière : formæ educuntur e potentia materiæ ». S'est-on assez moqué de cette formule ! mais c'était faute de la comprendre. On a cru que les scolastiques se figuraient la matière comme un magasin de formes, comme une grande boîte, pleine de formes de tout genre, prêtes à en être tirées

(1) « Attingitur [anima] a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi... Et ideo anima humana, quæ est infima in ordine spiritualium substantiarum, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum ». *Spir. Creat.*, II.
(2) Ci-dessus, p. 76, 77.
(3) *Spirit. Creat.*, II, etc.

selon les besoins et les occasions. C'est là justement l'opposé de la conception scolastique ; c'est la *latitatio formarum*,[1] réfutée à maintes reprises par saint Thomas, et qui prend l'exact contre-pied de l'idée de puissance, clef de toute la doctrine péripatéticienne sur cette question. L'éduction des formes à partir de la puissance de la matière est quelque chose de très simple, « rien d'autre que ce fait : une chose qui était en puissance passe à l'acte ; actum extrahi de potentia materiæ nihil aliud est quam aliquid fieri in actu quod prius erait in potentia [2]. Cela signifie que la forme ne préexiste pas comme un être à part ; qu'elle n'est pas seulement mariée à la matière comme une alliée née ailleurs ; mais bien qu'elle naît dans les flancs et des entrailles de la matière, comme l'actuation d'une des puissances dont celle-ci est grosse. C'est pourquoi Aristote compare la matière à « la mère » qui porte en elle le vivant futur[3]. Elle fournit en effet aux causes efficientes, productrices de la forme, — assimilées au père — le sujet indispensable de leur action[4]. La matière n'est rien par elle-même, mais elle peut être tout. Tout ce qui naît dans la Nature, en deçà de l'esprit humain, est tiré de sa puissance, au sens non pas actif mais passif du mot : elle embrasse le champ entier de l'action des causes naturelles qui ne font rien en dehors d'elle, et dont l'action répond à ses inconscients « désirs », — le mot est d'Aristote[5] — c'est-à-dire à sa fin normale. Par ailleurs, nous avons vu que, dans chaque cas particulier, la forme se réalise, compte tenu des dispositions spéciales qu'elle rencontre dans cette portion de matière qu'elle informe.

La différence des formes inférieures avec la forme humaine est donc la suivante. La seconde, aussi bien que les premières, est une actuation de la matière. Elle réalise tout ce qui, dans la matière, — préparée comme elle l'est par les générateurs, — se trouve en puissance d'existence physique, de vie végétative et animale. Mais elle apporte avec soi un surplus, un « additum », dit saint Thomas, une perfection qui est en dehors de la sphère de ces puissances : « aliquid extrinsecum »[6]. Les formes inférieures se bornent au premier rôle. *Tous les caractères* qu'elles réalisent se trouvaient en puissance dans la matière « Forma [inferior] *tota* præexistit in potentia materiæ »[7]

Tel est le sens de la formule examinée. Elle fait saillir, sous un jour nouveau, les idées maîtresses que nous avons exprimées

(1) Cf. ci-dessus p. 127.
(2) Saint Thomas, Ia, 90, 2, 2m.
3) *Phys.*, I, 9, 192 a, 14 et 22 sq.
(4) *De Gener. Anim.*, I, 2, 716 a, 14 à 17.
5) *Phys.*, *loc. cit.*
(6) *Pot.*, III, 8, 11m ; — *Spir. Creat.*, II, 8m.
(7) *Pot.*, *ibid.*, 10m.

au cours de ce chapitre : la forme — pas plus que la matière — n'est proprement un être, mais un principe constitutif de l'être : la détermination par quoi il est tel ; à parler en rigueur, elle n'est pas, mais, par elle, quelque chose est ; le devenir, le *fieri* n'est pas exactement le sien, mais celui du composé qui *se fait* par elle. « *Esse* non est earum [scilicet formarum] sed eis aliqua sunt : unde *fieri* earum est secundum quod materia vel subjectum reducitur de potentia in actum : et hoc est formam educi de potentia materiæ, absque additione alicujus extrinseci »[1]. « Forma non proprie fit, sed est id quo fit... [aliquid]... Id quod fit non est forma, sed compositum : quod ex materia fit et non ex nihilo... Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de potentia materiæ educatur »[2].

§ V

LA CAUSE EFFICIENTE DES MUTATIONS SUBSTANTIELLES

Nous avons montré comment l'apparition et l'effondrement d'une forme substantielle sont des événements nécessaires, appelés par des états de choses déterminés. Mais encore qu'est-ce qui donne la branle à ces révolutions ? D'où vient l'impulsion qui les déchaîne ? Pour qu'elles aient lieu, il ne suffit pas que les matériaux de la construction future soient présents et dans les dispositions voulues : il faut de plus qu'un *agent* les mette en œuvre et fasse passer à l'acte ce qu'ils contenaient en puissance. Ils existent, mais à l'état séparé : une force est attendue qui les empoigne et les unisse. Ils sont actuellement sous des formes différentes de la forme future : qui aura raison de ces formes antérieures, sinon derechef une force en activité ? La forme nouvelle n'existe pas encore : ce n'est donc pas elle qui accomplira ces opérations d'où résultera précisément sa naissance.

Davantage : les dispositions, les exigences qui appellent cette forme[3], d'où viennent-elles ? qui a mis la matière dans cet état de *tension ?* Cela même demande une explication, qui ne peut être trouvée sinon dans une action exercée sur le sujet et qui trouble son équilibre intérieur.

Ce n'est pas tout encore. Nous avons parlé d'une impulsion qui déclenche la métamorphose. Cette impulsion ne saurait être quelconque, se réduire à un simple choc, à une poussée brute : elle va vers un but. Dans la mutation substantielle, nous assistons à l'exécution d'un plan qui se déroule par degrés, réalisé, il est vrai, de façon inconsciente, mais qui n'en est pas moins précis

(1) *Spir. Creat.*, *loc. cit.*
(2) *Pot.*, III, 8. Cf. Aristote, *Met.*, Z, 8, 1033 b, 6 et 17.
(3) Ci-dessus, p. 128 sq.

et organique. Des dispositions spéciales ont été d'abord suscitées ou intensifiées chez le sujet ; son état s'est modifié peu à peu et enfin la nécessité d'un changement total, et de *tel* changement, est apparue. On peut faire bien des choses diverses avec des matériaux identiques : pourquoi en définitive ceci existe-t-il plutôt que cela ? Derrière les matériaux et les instruments employés nous devinons donc une activité qui choisit et dirige. C'est l'*agent,* qui décide de ce qui existera en fait, et qui doit, par conséquent, *porter en lui, par avance,* de toute nécessité, *la forme de ce qui sera exécuté.* Ceci est un axiome fondamental dans la philosophie péripatéticienne ; *omne agens agit simile sibi.* La cause efficiente produit dans l'effet une forme, sinon toute pareille, du moins analogue à la sienne : elle la contenait soit *formellement,* telle qu'elle apparaît dans l'effet, soit *éminemment, virtuellement,* sous une forme plus haute ou plus complexe.

Le problème que nous soulevons ici est purement philosophique. Il n'intéresse pas les hommes de science, spécialistes de la chimie ou de la biologie, et nous n'aurons pas à entrer ici en discussion avec eux. Pourvu que les ingrédients d'un composé soient connus, ainsi que leur mode d'action et de réaction, ils n'en demandent pas davantage ; la naissance du corps nouveau est pour eux suffisamment expliquée. Par exemple, l'oxygène et l'hydrogène se combinent dans l'eudiomètre en présence de l'étincelle électrique : il suffit, la formation de l'eau est connue, l'esprit du savant est satisfait. Mais la philosophie de la Nature pose des questions ultérieures : elle ne se contente pas à moins de tenir toutes les causes du phénomène ; elle demande d'où vient cette forme de l'eau, qui n'était ni dans l'oxygène, ni dans l'hydrogène, ni dans l'étincelle électrique : elle cherche l'agent qui d'avance la portait en lui.

Ce problème n'est pas neuf. Le génie de Platon l'avait clairement aperçu, et lui avait donné pour solution la fameuse théorie des Idées, formes préexistantes de tout ce qui se réalise dans le monde corporel. Aristote fait remarquer avec raison que ces exemplaires immobiles ne fournissent pas la cause efficiente, active, du changement — celle que nous cherchons[1] — et il s'attache pour sa part, à une explication plus physique, plus proche des faits matériels. Au moyen-âge, des philosophes arabes, plus ou moins platonisants ou néo-platonisants, reprirent la question. Pour ne parler que de l'un d'eux, qui exerça sur saint Thomas une grande influence, Avicenne[2] pensait que les formes terrestres leur venaient d'une Intelligence séparée, d'un *dator*

(1) *Gener.*, II, 335 b, 7 sq. et 18 sq. — *Met.*, Z, 8, 1033 a, 25 ; b. 21 et 28. — Λ, 6, 1071 b, 12 sq.

(2) Avicenne, (Ibn Sina), 980-1037, médecin et philosophe, dont plusieurs ouvrages furent traduits en latin dès avant la fin du douzième siècle, par Gérard de Crémone, Dominique Gundisalvi, et le Juif Avendeath (Ibn Daud).

formarum « Intelligence active, Intelligentia agens », non cependant identique à la Divinité[1]. Saint Thomas se rallie en principe à l'explication d'Aristote, complétée et modifiée par des vues d'origine platonicienne, et en réservant toujours la puissance proprement créatrice à la Cause Première, le Dieu unique[2]. Nous allons développer cette explication, en nous demandant ce que nous pouvons en retenir.

Peut-être n'arriverons-nous pas à une solution complète et décisive de cet épineux problème, négligé presque entièrement par les exposés classiques de la philosophie thomiste, mais qu'il est pourtant nécessaire de vider à fond, car il est, au point de vue philosophique, d'une importance capitale, une cause *efficiente* étant toujours requise pour rendre raison de n'importe quel événement. Mélangé à des vues de physique ancienne, mais non lié intrinsèquement à elles, il constitue l'une des clés de la cosmologie thomiste, à laquelle, faute de l'aborder, on ne comprendrait rien.

1° *a*) A un premier stade tout paraît simple. Des causes efficientes sont là, dont l'action se constate immédiatement et tombe sous les sens : lumière, chaleur, électricité, forces mécaniques, mouvements locaux, etc. Aussi le langage vulgaire et ceux dont la pensée ne va pas au-delà leur attribuent-ils l'effet. On dit couramment : l'action de l'électricité *produit* la synthèse (et la décomposition) de l'eau ; le vent qui transporte le pollen d'une fleur mâle sur une fleur femelle, ou les mouvements d'un insecte introduit dans le calice, sont les *facteurs* de la fécondation ; le feu *transforme* le bois en charbon ; un coup de poignard *change* le vivant en cadavre, etc. Mais la moindre réflexion fait voir que ce ne sont pas là des causes véritables, et que toutes ces actions se tiennent à l'extérieur des phénomènes, sans en atteindre la raison profonde. L'électricité n'a rien de commun avec la nature de l'eau ni avec celles de l'oxygène et de l'hydrogène, le vent ou les mouvements d'un insecte avec la graine qui doit éclore ; les substances qui apparaissent après la combustion n'étaient pas contenues dans la flamme, ni, dans le coup de poignard, les éléments du cadavre. Sans méconnaître la réalité et l'efficacité de ces causes, Aristote et saint Thomas les placent à leur rang, qui ne peut être que celui d'*instruments* de causes plus cachées et plus complètes qui apportent la raison première et totale de l'effet.

b) Dans l'ordre des causes secondes qui agissent sur notre

(1) Saint Thomas, Ia, 65, 4 ; — II *Sent.*, dist. 18, 2, 1 ; — *Pot.*, III, 8, et 16, etc.
(2) *Ibid.*

globe, on trouve cependant beaucoup plus : des substances *génératrices* de substances, au sens propre et plein de ce mot. D'abord, incontestablement, dans le domaine de la vie. L'animal engendre un animal de son espèce, la plante une plante semblable à elle-même. Voilà bien la cause que nous cherchons : la forme spécifique est exactement dans le générateur ce qu'elle sera dans l'engendré ; elle se présente de part et d'autre de la même façon, avec des caractères identiques, *secundum eamdem rationem.* C'est pourquoi ce genre de causalité porte dans l'Ecole le nom d'*univoque*[1]. La forme du générateur s'empare des éléments inorganiques et y imprime sa semblable[2].

c) Hors du domaine de la vie, les choses sont beaucoup moins claires. Encore ici pourtant de vraies causes efficientes sont à l'œuvre. Les substances inorganiques secrètent elles aussi de l'énergie ; des puissances actives jaillissent de leur sein et précisément de la forme, principe de leur actualité. Les éléments qui entreront dans la composition du mixte inorganique ne sont pas des choses inertes. Certains se repoussent, se fuient, se séparent spontanément ; d'autres s'attirent, se recherchent, se précipitent les uns sur les autres, tendent à fusionner. Les Anciens voyaient l'origine de ces effets dans les qualités *contraires,* propres à chacun des éléments, qualités qui se combattent mutuellement, mais savent aussi s'unir et se tempérer les unes par les autres. Notre chimie parle des *affinités* ou du *manque d'affinité* que les corps ont entre eux. De quelque façon qu'on les conçoive, il y a là des énergies efficaces. Et de même que dans la génération des animaux, le spermatozoïde se jette spontanément sur l'ovule et se fond en lui, pour former l'œuf, qui diffère de l'un et de l'autre, — de même les éléments doués d'affinité se jettent les uns sur les autres pour former une substance nouvelle. C'est, sur un plan plus bas, l'analogue des attractions d'où naît la vie. Les causes efficientes extérieures n'ont ici qu'un rôle secondaire ; elles disposent, elles préparent, elles créent un milieu, un climat, les conditions voulues pour le changement. Dans bien des cas, lorsque la tension est extrême à l'intérieur des éléments, il suffira d'une impulsion légère, d'une chiquenaude, pour qu'ils se mettent en mouvement. Les énergies qui dorment en eux sont plus ou moins proches du réveil et requièrent, pour passer à l' « acte second » des excitations plus ou moins fortes, des conditions plus ou moins complexes[3].

(1) Ia, 4, 2 et 3 ; — 6, 2, etc.
(2) Pour l'âme humaine, nous l'avons vu, il faut en outre l'intervention directe du Créateur, la plus efficiente de toutes les causes.
(3) « Quanto enim propinquior fuerit forma [præcedens] aut dispositio [ad formam novam], tanto minor est resistentia ad introductionem formæ [novæ] et dispositionis completæ : facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua... ». *Quodl.*, I, 6, 2m. Item, *Pot.*, III, 4, 16m ; *De Substant. separatis*, c. 10 fin.

Mais tout cela n'équivaut nullement à ce que nous avons rencontré dans le domaine de la vie. Les Anciens croyaient reconnaître, dans les éléments primitifs, une puissance génératrice analogue à celle des vivants : « homo generat hominem et ignis ignem, dit saint Thomas : le feu engendre le feu, comme l'homme engendre l'homme »[1]. Aristote enseigne que les quatre éléments se transforment les uns dans les autres : le plus puissant dans les circonstances données agit sur son voisin, en modifie les qualités, puis imprime sa propre forme sur la matière ainsi disposée ; par exemple, l'air desséché et porté à un certain degré de chaleur par le feu, s'enflamme et devient feu à son tour[2]. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne voyons pas ce qui correspondrait pour le monde inorganique, à ce type de génération. Celle des accidents pourrait en donner quelque idée : la chaleur engendre de la chaleur, la lumière de la lumière, une figure produit des figures semblables (comme quand le cachet imprime la sienne sur la cire ou qu'un cristal, introduit dans une solution saturée, la fait cristalliser selon son propre système). Mais l'accident n'est pas un véritable agent, parce qu'il n'est pas un sujet : ce n'est pas lui qui agit, mais le sujet par lui. Et en définitive, ce qui fait ici question, c'est la génération des substances, et non celle des accidents. Or *le mixte inorganique n'est pas engendré par son semblable,* il procède d'éléments hétérogènes entre eux et avec lui. Il n'a pas de cause univoque. Et la cause « *équivoque* », qui le contiendrait dans ses virtualités, jusqu'à présent n'apparaît pas... Ici donc subsiste une lacune dans l'explication : nous verrons plus loin si et comment elle peut être comblée.

d) Pour la dissolution ou « corruption » des substances, vivantes ou non, la difficulté est moindre. Car nous savons que leurs composants demeurent en elles, à l'état potentiel. Les formes futures sont contenues *éminemment, virtuellement* dans la forme actuelle. Celle-ci les engendrera, pourrait-on dire, en mourant : elles seront comme ses débris.

Cette explication n'est pourtant pas entièrement satisfaisante. Car une cause efficiente ne se détruit point en agissant. La dissolution de la forme ancienne n'est pas sa propre œuvre : elle ne se suicide pas. Sa mort vient de l'agent extérieur qui l'a attaquée et vaincue. Elle-même — ou plutôt la substance entière dont elle fait partie — joue ici le rôle d'une cause *matérielle* (d'une matière « *seconde* », déjà déterminée) d'où la cause efficiente extérieure tire parti pour ses fins.

(1) Ia, 104, 1.
(2) *Gener.*, II, 4, 331 a, 26 sq. SAINT THOMAS, *Spir. Creat.*, III, 19m — IIIa, 7, 13, 2m ; 9, 3, 2m ; etc.

Mais cette cause extérieure, où la trouver ? Impossible de l'identifier à l'un de ces agents secondaires, occasionnels — un choc, une étincelle, etc. — dont nous avons montré qu'ils ne contiennent pas l'effet. Ici donc encore l'explication reste incomplète.

2° Fermant les yeux sur ces lacunes, beaucoup sans doute ne chercheront pas plus loin, satisfaits de raisons prises au niveau terrestre comme celles que nous avons indiquées jusqu'ici. Les Anciens et les Médiévaux eurent la vue plus large. Pour obtenir l'explication *totale* des phénomènes de génération et de corruption qui se passent ici-bas, ils crurent nécessaire de regarder au-delà de notre monde sublunaire et d'embrasser le système total de l'univers. Rien, pensèrent-ils, ne s'explique à part dans la grande machine : une véritable *Weltanschauung* est requise pour rendre un compte entier des événements qui nous touchent de plus près. Cette extension du problème est en effet indispensable.

a) Car, parmi les causes dont nous avons discerné jusqu'ici l'activité, les plus efficaces, les plus pleines, et en définitive, les seules vraies sont des causes *univoques :* celles qui président à la génération des vivants. Dans le changement des corps inorganiques et dans la corruption des vivants, elles font complètement défaut. Or, *là même où elle se rencontre, la cause univoque ne suffit pas ; et là où elle manque, une cause efficiente d'un genre supérieur peut la suppléer*. Le problème est général : il s'agit en effet, de découvrir *la source première, originelle, d'où émane une forme, quelle qu'elle soit,* l'agent qui la produit *partout où elle se trouve.*

Manifestement, le vivant qui transmet sa nature à son descendant n'est pas cette source ou cet agent : il n'est pas l'auteur de ce qu'il transmet. Nous ne pensons pas en ce moment à l'influx général de la Cause première — encore moins à son intervention spéciale dans la création de l'âme humaine. Faisant abstraction de tout cela, nous nous tenons simplement dans l'ordre des causes secondes, de celles qui font partie de la Nature. Le vivant, disons-nous, qui engendre un vivant a reçu sa forme de ses générateurs. Si elle procédait vraiment de lui comme de son origine propre, on ne la rencontrerait nulle part indépendamment de son influence ; car la source originelle est nécessairement unique : si l'effet se trouve encore ailleurs que là où elle le produit, elle n'en est pas l'origine première. Conçu comme auteur de la forme qu'il transmet, le vivant devrait la posséder par lui-même, la tenir de soi seul, se l'être donnée. « Agens univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin

esset causa sui ipsius »[1]. « Nullum particulare agens univocum potest simpliciter esse causa speciei humanæ ; esset enim causa hominis et per consequens, sui ipsius, quod est impossibile »[2]. Au vrai, l'action de l'agent univoque est étroitement limitée, particulière, individuelle comme lui-même. Il n'est qu'une unité dans une espèce innombrable, et par suite, il peut seulement être cause qu'une forme, tirée par ailleurs à des milliers d'exemplaires, se réalise ici ou là, dans la portion délimitée de la matière qu'il atteint seule, dans tel ou tel individu, son descendant. « Agens univocum... est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit ». « Hic igitur homo non est causa hominis, nisi in quantum est causa quod forma hominis fiat in hac materia »[3].

Pour découvrir l'origine première de la forme elle-même, force est donc de remonter plus haut que la cause univoque représentée par l'un des individus de l'espèce. Il faut accéder à une cause qui soit en dehors et au-dessus de l'espèce, et qui, en conséquence, puisse la dominer dans toute son extension. La forme à produire ne peut procéder originairement que d'un agent spécifiquement supérieur et qui la contienne, non plus formellement, mais virtuellement : c'est-à-dire, non pas selon un mode *égal* à celui qu'elle a dans l'effet[4], mais selon un mode *éminent*, plus parfait : *non secundum eamdem rationem*. C'est là ce que l'Ecole appelle « causalité équivoque »[5] : l'expression définit le cas où la cause n'est pas semblable à son effet et le dépasse en perfection ; le mot « équivoque » a été choisi pour faire saillir cette dissemblance[6].

A plus forte raison une cause de ce genre sera-t-elle requise partout où manque la cause univoque. Tel serait le cas dans les générations spontanées de vivants, si on les admettait (comme le firent Aristote et saint Thomas et nombre de naturalistes modernes jusqu'à Pasteur) ; tel il est sans conteste dans la formation du mixte inorganique et la corruption du vivant.

b) Les causes efficientes complètes et suffisantes des mutations substantielles ne peuvent donc être que des *agents généraux*,

(1) Ia, 13, 5, 1m.
(2) *C. Gent.*, III, 65, 3°.
(3) *Locis. cit.*
(4) Qui « in ordine rerum eumdem gradum teneat ». *Pot.*, V, 1.
(5) Ia, 4, 2 et 3 ; — 6, 2, etc.
(6) Le mot propre serait « *analogue* », car la cause en question n'est pas entièrement dissemblable à son effet ; au contraire la raison de l'admettre est précisément de trouver en elle toute la perfection, tout le positif de l'effet. L'équivocité est donc prise ici au sens large ; « largo modo accipit æquivoca secundum quod includunt in se analoga ». Ia, 13, 10, 4m. « Agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum ; quia sic non faceret sibi simile : sed potest dici analogicum ». Ia, 13, 5 1m.

supra-spécifiques, dont l'influence s'étende sur des espèces entières et donne origine à la forme *comme telle* (forma in quantum hujus modi — forma per se et secundum rationem formæ[1]) partout où elle existe[2].

La pensée des Anciens est ici très cohérente : elle décrit un mouvement ascensionnel à plusieurs degrés, où il est nécessaire de la suivre d'abord de la façon la plus objective, sans parti pris, avant de l'apprécier[3].

1° Les changements cosmiques sont opérés en dernier ressort par le mouvement et l'action des corps célestes, et singulièrement du soleil. Le soleil est le plus important parmi les agents *matériels* généraux d'où dépendent ces changements. Les autres astres, les planètes, la lune exercent aussi des influences variées, secondaires, dont il n'est point utile de parler ici en particulier, car elles sont du même genre que celle du soleil et n'introduisent aucun élément nouveau dans le problème philosophique qui nous intéresse.

Donc le soleil, dans les diverses positions qu'il occupe par rapport à la terre, au cours de son mouvement diurne et de son mouvement annuel sur l'écliptique à travers les constellations du zodiaque, est le grand agent des générations et corruptions terrestres. L'intensité de sa lumière et de sa chaleur donne l'essor aux naissances, aux croissances, bref à tous les changements positifs ; la diminution de cette intensité donne lieu aux décadences, aux dissolutions, à la mort. « Quand le soleil arrive et s'approche, dit Aristote, il engendre ; quand il s'en va et s'éloigne, il corrompt »[4]. D'où cet axiome du Stagirite, si souvent allégué par saint Thomas : « Ce qui engendre un homme, c'est un homme, et en plus, le soleil. *Homo generat hominem et sol* »[5]. « L'homme a pour causes efficientes son père, et en plus le soleil et le cercle oblique » (c'est-à-dire les positions du soleil sur l'écliptique)[6]. Et pour les êtres qui n'ont pas de cause univoque, — mixtes inorganiques, minéraux, auxquels les Anciens ajoutaient les vivants issus d'une génération spontanée : « animalia ex putrefactione generata et plantæ, et corpora mineralia »[7] — l'action du soleil et des corps célestes en général supplée et suffit à tout :

(1) Ia, 104, 1 ; — *Pot.*, V, 1.
(2) Ia, 104 1.
(3) L'explication donnée s'intègre dans un système général du monde, dont nous reproduisons les grandes lignes dans notre opuscule *Questions de cosmologie et de physique*, etc., auquel le lecteur est prié de se reporter, particulièrement, I, pp. 63 à 67.
(4) Aristote, *Gener.*, II, 10, 336 b, 3 sq. et 16 sq. Cf. notre opuscule, *loc. cit.*
(5) *Phys.*, II, 2, 194 b, 13. Opuscule, *ibid.*
(6) *Met.*, Λ, 5, 1071 a, 15. Opuscule, *ibid.*
(7) Ia, 105, 1, 1m.

« Sufficit virtus cælestis cum qualitatibus activis et passivis » elementorum[1]. L'énergie solaire emploie les qualités actives ou passives, qu'elle rencontre dans la matière, comme instruments, mais l'*efficience* productrice des formes substantielles vient d'elle seule : « Virtus quæ est in materia putrefacta generativa animalis est *a solo corpore cælesti, in quo sunt virtute omnes formæ generatæ sicut in principio activo* »[2]. Selon les dispositions antérieures de la matière, des effets différents, des combinaisons variées d'éléments apparaissent ici ou là sous l'influence unique du soleil: dans les générations équivoques, dit saint Thomas, « formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis ; sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiæ »[3]. « Ex diversa commixtione elementorum diversimode speciem sortiuntur »[4].

Si l'on néglige les applications de détail, telles que la génération spontanée, l'action du soleil sur les changements cosmiques est pour nous sensiblement ce qu'elle était pour les Anciens : il en demeure l'agent le plus universel et le plus puissant. « C'est le soleil, nous disent les modernes astronomes, qui est la cause de toute la circulation de l'air et de l'eau à la surface de la terre ; c'est lui qui élève la température de l'atmosphère de façon à nous permettre de vivre ; c'est à sa lumière qu'est due la végétation des plantes ; il émet dans l'espace des radiations de toutes sortes ; il projette autour de lui des grains minuscules de poussières électrisées ; il régit les phénomènes électriques et magnétiques dont la terre est le siège et, sans doute aussi, c'est dans la variation de son activité qu'il faut chercher la cause des phénomènes sismiques »[5]. « Les sources d'énergie que peuvent utiliser la plupart des organismes, nous disent les biologistes, sont essentiellement limitées ; elles seraient vite épuisées si certaines cellules ne présentaient pas la remarquable propriété de capter l'énergie, pratiquement illimitée, du soleil... [Celles-ci] savent utiliser une source d'énergie extérieure à la biosphère et pratiquement intarissable : la lumière du soleil »[6]. Les autres astres qui font partie de notre univers exercent aussi

(1) II *Sent.*, dist. 1, 4.
(2) SAINT THOMAS, *Met.*, VII, l. 8.
(3) Ia IIae, 60, 1.
(4) II *Sent.*, dist. 15, q. 1, 1, 2m, — « Plantæ producuntur aliquando sine semine per actionem solis in terra ad hoc bene disposita ». *Met.*, VII, 6.
(5) *Le Ciel* par Alphonse BERGET, docteur ès-sciences, professeur à l'Institut océonographique, p. 41.
(6) *Biologie végétale*, par A. GUILLIERMOND et G. MANGENOT, p. 179 et 185.

nécessairement quelque influence sur notre globe : les phénomènes d'attraction, de gravitation, de diffusion de lumières[1], etc., le prouvent. Jusqu'ici donc aucune difficulté ne nous empêche d'admettre ce qu'admettaient les Anciens : nous sommes, pour l'ensemble, d'accord avec eux.

2° Mais le soleil et les autres astres ne sont eux-mêmes que des objets matériels, des corps particuliers, limités dans leur nature, cantonnés dans leur individualité. Comment contiendraient-ils toutes les formes diverses qui s'épanouissent dans la nature ? Seul un esprit est capable de porter en lui, *sous forme d'idées*, cette diversité. De plus, le soleil et les astres sont des corps inanimés, inférieurs par conséquent aux vivants terrestres : comment pourraient-ils produire de la vie, semer des âmes dans la matière ? Enfin, l'action des corps célestes, comme celle de tous les corps, dépend de mouvements locaux : les changements de position du soleil par rapport à la terre conditionnent les influences diverses qu'il exerce sur elle[2]. Ces mouvements sont des événements particuliers, passagers, fugitifs, circonscrits dans l'espace et la durée ; et leurs effets présentent nécessairement les mêmes caractères. Or la forme, *considérée en elle-même*, ne dépend pas de ces mouvements. Que telle forme succède à telle autre, se réalise dans tel endroit de la matière où l'appelait un état de choses contingent, c'est pour elle, considérée dans sa pure essence de forme, un accident. Elle pourrait aussi bien exister et elle existe en fait ailleurs ; elle pourrait même être produite *sans aucun changement* concomitant, par l'action de la Cause première, qui la créerait avec sa matière, d'un seul coup : « Esse formæ in materia, per se loquendo, nullum motum vel mutationem implicat, nisi forte per accidens »[3]. Cette immutabilité de la forme, son indépendance du temps, de l'espace et des circonstances contingentes se manifeste dans les faits dont nous avons l'expérience. La génération des substances cosmiques a un caractère constant, perpétuel, uniforme. Une espèce se reproduit indéfiniment, toujours pareille ; une même forme repa-

(1) Exemple de ces derniers. Pendant une nuit sans lune, toutes les lueurs crépusculaires étant éteintes depuis longtemps, l'obscurité n'est pas complète. D'où provient la clarté qui persiste et qui permet de discerner plus ou moins les objets, parfois même de les photographier ? « D'après les données actuellement acquises, elle procède de la lumière propre des étoiles, d'une luminescence des très hautes couches de l'atmosphère, et enfin d'une certaine diffusion des rayons solaires et stellaires par des particules cosmiques répandues dans l'espace ». *La Clarté nocturne* par Lucien Rudaux, astronome (*La Nature*, 15 février 1940, p. 231). — L'influence de la lune — marées, éclairage nocturne, etc. — est tellement connue qu'il est superflu de la signaler.

(2) Les Anciens croyaient que le soleil se déplace — comme la lune et les planètes. Nous croyons le contraire, mais peu importe pour l'argument actuel : il y a, dans tous les cas, mouvement local, changement des positions respectives.

(3) *Pot.*, V, 1. Cf. *C. Gent.*, III, 65, 4°.

raît sans cesse, imprimée sur des individus innombrables. Il faut à cette unité, à cette constance une cause de même ordre. Les formes passagères, individuelles sont le reflet d'un exemplaire unique, d'une forme soustraite au mouvement et au changement, qui ne peut se trouver que dans un esprit. « Oportet ipsius speciei humanæ esse aliquam per se causam agentem ; quod ipsius compositio ostendit et ordinatio partium, quæ eodem modo se habet in omnibus ;... et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium »[1]. L'action des corps célestes, *considérés dans leur matérialité,* ne saurait donc passer pour la raison ultime et suffisante des générations cosmiques. Et l'on se tromperait fort en croyant que les Anciens se sont contentés d'une telle explication. « Il est nécessaire, dit saint Thomas, que le principe d'où dépend la forme comme telle (forma per se) *soit un principe incorporel...* Et si quelque principe corporel est, en quelque façon, la cause de la forme, il ne le fait qu'en agissant par la vertu du principe incorporel, comme étant son instrument »[2]. « *Le corps* du ciel n'agit pas pour la génération comme agent principal et selon sa propre nature spécifique ; il agit selon la nature spécifique d'un agent supérieur intelligent, à l'égard duquel il se comporte comme l'instrument à l'égard de l'agent principal »[3].

Aristote déjà plaçait dans les corps célestes, des moteurs spirituels, desquels il faisait dépendre les mouvements de ces corps, et par suite le développement de tous les phénomènes cosmiques. Mais le mode d'agir de ces moteurs restait, chez lui, enveloppé d'obscurités[4]. Saint Thomas reprend la conception du Stagirite, mais en l'éclaircissant, en la complétant, en lui donnant une précision rigoureuse. D'après lui, les moteurs des corps célestes sont des esprits séparés — non des âmes incarnées : leur influence sur notre globe ne procède pas seulement, de façon indirecte, comme un résultat non visé, de leur aspiration vers Dieu ; elle tend consciemment à des résultats terrestres. Les Idées platoniciennes, non plus immobiles et impuissantes, mais enveloppées d'une énergie volontaire qui les fera passer dans la matière, reparaissent ici. La cause propre de la forme spécifique comme telle est donc une pensée vivante, présente dans un esprit, capable, par conséquent, de produire de la vie[5]. Les corps célestes

(1) *Ibid.*, III, 65, 3°.
(2) *Pot.*, V, 1. — L'agent incorporel dont il s'agit *en cet endroit de l'article*, n'est pas Dieu. Car il est dit que l'agent en question ne peut transmuter « *immédiatement* » la matière, sans l'aide des agents inférieurs, corporels : genre d'efficience que saint Thomas réserve expréssément à Dieu (Ia, 105, 1, c. et 1m).
(3) *C. Gent.*, III, 23, 1°.
(4) Que nous signalons dans notre opuscule déjà plusieurs fois cité.
(5) « Corpus cæleste... ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam ». Ia, 70, 3, 3 m. Cf. *Spirit. creat.*, VI, 12m.

ne sont que les « *instruments* » de l'esprit[1] qui les dirige, les manie, ordonne leurs positions de la façon qu'il faut pour amener l'éclosion des diverses formes dans la matière. Ces formes ne sont donc pas dans les corps célestes autrement que la pensée du sculpteur dans le ciseau ou le marteau : l'instrument ne contient pas l'idée telle quelle, formellement, comme elle est dans l'esprit, mais seulement de façon virtuelle comme une activité, un énergie modelée sur l'idée, comme une impulsion qui vient d'elle, déterminée par elle. C'est ainsi que le soleil contient virtuellement toutes les formes des êtres engendrées sur la terre[2].

D'autre part, l'esprit a besoin de l'instrument corporel. Le corps vivant engendre dans la matière son semblable : c'est une partie de lui-même, de sa matière propre, chargée de toute sa vertu, qui se détache de lui et commence à vivre à part. Le générateur et l'engendré sont placés tous deux sur le même terrain : faits de la même matière, ils communient en elle ; le composé de matière et de forme engendre un composé pareil. Mais l'esprit n'engendre pas les substances corporelles. N'ayant pas en lui de matière, il ne peut donner naissance à un corps vivant. De même en va-t-il, et à plus forte raison, pour les mutations dont le terme est un produit inorganique, un corps brut. Forme simple, séparée, l'esprit ne peut se reproduire en aucune forme incarnée[3]. L'esprit requiert donc des instruments matériels pour réaliser, dans la matière, la forme qu'il porte en lui de façon immatérielle, comme une idée. Il atteint le sujet de son action par l'influence des corps célestes qu'il dirige, puis, au-delà d'eux, et grâce à leur médiation, par les énergies élémentaires dont le concours amènera l'éclosion d'une substance nouvelle[4].

3° Au-dessus de toutes ces causes, à la cime de la hiérarchie des efficiences apparaît l'Intelligence première : Dieu, lieu originel des Idées, source ultime des énergies qui en amèneront

(1) *Ibid.* et *Pot.*, V, 1, etc.
(2) Texte cité plus haut, p. 151.
(3) « Compositum generans potest movere materiam ad formam, generando compositum sibi simile, ...non autem aliqua forma non in materia existens ; quia materia non continetur in virtute... substantiæ separatæ ». Ia, 105. 1, 1m. Cf. 110, 2.
(4) « Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata.... sequitur ulterius quod etiam formæ corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formam ». Ia, 65, 4. — Si un pur esprit créé ne peut introduire une forme dans la matière — question déjà tranchée par la négative, — on peut se demander comment il reste capable d'agir sur la matière du dehors, par une sorte de contact : *contactus virtutis*. Problème difficile, mais d'ordre général, et qui concerne proprement la métaphysique. Nous n'avons pas à le traiter ici.

la réalisation, créateur de la substance totale, forme et matière, capable par suite de la produire en son entier, de façon directe, sans instrument ni intermédiaire[1]. Il agit dans toute action de la créature[2], et de son action dérive tout ce qui se fait : les Idées exemplaires et l'efficience viennent en dernier ressort de Lui : « ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formæ et virtutes naturales »[3]. « Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, et corporalia et incorporalia, Deus est,... a quo non solum sunt formæ rerum, sed etiam materiæ. Et quantum ad propositum non differt utrum immediate vel quodam ordine »[4]. Qu'Il emploie le ministère des esprits ou agisse seul, Il reste la Cause première unique à tous les points de vue.

Ainsi les causes efficientes des mutations substantielles se distribuent d'après les Anciens sur quatre degrés. Tout en bas, nous trouvons les activités naturelles terrestres ; puis, au-dessus d'elles, les corps célestes qui s'en servent comme d'instruments, étant eux-mêmes à leur tour les instruments des intelligences séparées ; et enfin, au principe de tout, le Premier Moteur qui est aussi la Pensée éternelle. « Elementa agunt in virtute corporum cælestium, et corpora cælestia agunt in virtute substantiarum separatarum »[5]. « Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum »[6].

3° Cette ascension progressive vers des régions toujours plus hautes a été suscitée par la nécessité de placer des causes « équivoques » à l'origine de tous les changements substantiels. Cette nécessité une fois reconnue — et nous estimons convaincants les arguments qui la prouvent — le problème demeure insoluble tant qu'on ne se décide pas à faire une échappée du côté de la métaphysique et à reprendre, en les amendant, les conceptions de Platon et d'Avicenne. C'est ce que saint Thomas a fait. Les Idées sont indispensables pour rendre raison de l'*efficience même,* négligée par Platon, de sa détermination intrinsèque, de la portée générale de son influence sur l'espèce cosmique. Mais ainsi comprises, les Idées ne font pas, dans le cadre de l'aristotélisme où saint Thomas les introduit, l'effet d'une pièce rapportée, cousue au reste tant bien que mal. C'est à partir des enseignements les plus fondamentaux d'Aristote, et par une

(1) Ia, 105, 1, c et 1m.
(2) *Pot.*, III, 7.
(3) II *Sent.*, dist. 18, 1, 2.
(4) *Pot.*, V, 1.
(5) *Pot.*, V, 8.
(6) Ia, 65, 4.

recherche obstinée de la raison dernière et définitive des mutations substantielles que l'on y aboutit.

La seule question qui puisse ici arrêter un moderne, c'est celle du *lieu des Idées*, du sujet intelligent en qui repose la forme spécifique comme telle. Saint Thomas la place chez les esprits angéliques qui eux-mêmes la tiennent de Dieu. Quelques-uns de nos contemporains estiment probable l'intervention de ces intermédiaires[1]. En tout cas elle n'est pas indispensable. Et saint Thomas lui-même qui l'admet, ce semble[2], entièrement, ne le fait pourtant que pour des raisons d'analogie et convenance : « congruus ordo »[3], « magis congruit »[4], etc. : Le contraire ne serait pas impossible. L'essentiel, à ses yeux, est qu'une cause équivoque s'impose pour expliquer la forme spécifique comme telle, et qu'en dernier ressort cette cause ne peut être que Dieu : « hæc autem causa est Deus vel mediate vel immediate »[5].

NOTE. — Quelques scolastiques modernes proposent de donner à l'éther le rôle que les anciens attribuaient au soleil : celui d'*agent matériel général* des générations et corruptions. Le P. Vincent Remer est le premier, à notre connaissance, qui ait émis cette idée[6]. Le P. Hoenen, après l'avoir examinée au point de vue scientifique, la déclare acceptable, la fait sienne, la développe largement — toujours en regard des enseignements de la physique et de la chimie — et finalement la donne, non point comme une certitude, mais comme l'hypothèse la plus probable[7]. Voici, très brièvement résumée, cette hypothèse. Dans l'éther se forment des champs électriques et magnétiques dont l'action se fait sentir sur les corps placés dans leur rayon d'influence. De ces énergies fondamentales résultent, sinon toutes, du moins la plupart des propriétés des corps. Réciproquement, l'éther serait influencé par les dispositions électro-magnétiques qu'il rencontre, soit dans les corps composés sur le point de se dissoudre, soit dans les corps plus simples au moment de la formation des composés. Bref, l'éther, ainsi modifié, présenterait le plan et comme le moule des formes qui doivent éclore. On aurait ainsi en lui la cause efficiente qui fait se réaliser telle forme spéciale de préférence à toute autre.

Nous ne voyons aucun inconvénient à l'admission de cette hypothèse ingénieuse, étant donné surtout qu'elle concorde parfaitement avec ce que l'on sait de l'électricité et du magnétisme. Elle n'exclut d'ailleurs pas, à notre avis, l'influence solaire, qui est précisément l'une des sources principales de ces deux éner-

(1) Opuscule cité, p. 56, note 1, cf. p. 50 sq. Nous avons dit là, p. 56, 57, sur quels points pourraient tomber exclusivement, selon nous, ces interventions angéliques.
(2) Voir la raison de cette réserve, opuscule p. 47, note 2.
(3) *C. Gent.*, III, 78, 1°.
(4) Textes cités, opuscule, *loc. cit.*
(5) *C. Gent.*, III, 65, 3°. — On remarquera que cette argumentation ne suppose pas Dieu connu : elle le requiert. Au fond, elle se ramène à la 4e *via* de saint Thomas (Ia, 2, 3).
(6) *Cosmologia*, Thes. XVII, ad object^{m}2^{m}, p. 84 (édit. de 1921).
(7) *Cosmologia*, p. 331 sq., n° 248 à 255.

gies. Elle a l'avantage de combler immédiatement, terrestrement, si l'on peut dire, les lacunes que nous signalions dans les explications *physiques* anciennes, prises isolément[1]. De plus, l'éther n'a pas à contenir d'avance, virtuellement, les formes auxquelles il donnera naissance : elles lui sont imposées chaque fois par les circonstances et les dispositions de la matière sur laquelle il doit agir.

Nous ferons cependant quelques observations sur cette hypothèse. D'abord, l'éther, tel qu'on le décrit, est-il bien une cause efficiente ? Les *effets* de l'action du soleil, d'après les explications anciennes, sont aussi déterminés par les dispositions de la matière et le concours des éléments en présence[2]. Mais *le corps céleste lui-même* ne reçoit rien du sujet sur lequel il opère ; il n'est soumis qu'au moteur spirituel qui le dirige de façon à réaliser les formes pensées et voulues : c'est un pur agent. Tandis que l'éther est déterminé en lui-même et, pour ainsi dire, modelé par les dispositions de son sujet : il ne les manie pas comme un agent principal manie ses instruments, c'est lui plutôt qui est manié par elles. L'éther — qui n'est pas une donnée expérimentale — a été inventé pour fournir un substrat à certains phénomènes qui s'accomplissent en dehors de toute matière pondérable connue, par exemple dans le vide : il supporte, reçoit et transmet des influences, mais ne semble en avoir aucune par lui-même.

Ce qu'il importe davantage de remarquer, c'est que l'hypothèse en question, étant acceptée comme une première explication, valable dans son domaine, ne supprime pas — et n'a pas la prétention de supprimer — le recours à des causes supérieures. En effet, l'éther, comme le soleil, est un corps individuel, dont l'action s'accompagne de mouvements locaux, et ne donne lieu qu'à des événements particuliers. Donc, pas plus que le soleil, pris dans sa matérialité, il ne contient la *forme spécifique comme telle :* il n'en est pas la source, il l'applique seulement dans des cas toujours singuliers. Dans la naissance des vivants, où il doit exercer comme ailleurs son influence, il n'est, pas plus que le générateur immédiat, l'auteur de la forme spécifique ; il ne peut l'être là, pour une raison spéciale, étant un corps inanimé, incapable de communiquer la vie.



Il va sans dire que les principes philosophiques formulés jusqu'ici, bien que fondés sur l'expérience, ne suffisent pas à trancher les cas particuliers. Ils ne nous disent pas *quels* corps, ou *quels* changements réalisent les conditions qu'ils établissent : dresser un pareil inventaire n'est point de leur compétence, et serait d'ailleurs, même avec le secours des observations les plus nombreuses, impossible : l'homme n'a pas fini d'explorer l'univers. Les principes sont généraux et l'expérience présente tour à tour à leur lumière les matières infiniment diverses où ils ont à s'appliquer. Parfois l'application sera facile, évidente ; parfois

(1) A propos de la formation du mixte inorganique — qui n'a point de cause univoque, — et de la dissolution des corps vivants et autres — qui n'en a pas davantage, p. 148.
(2) IaIIæ, 60, 1. Cf. ci-dessus, p. 151.

malaisée, incertaine, et l'on devra la laisser en suspens. Nous ne prétendons pas qu'on n'y commette jamais d'erreurs, qu'une expérience plus poussée et plus minutieuse — sans aucun mélange de théories préconçues — ne puisse démentir ce qu'un premier coup d'œil avait fait croire : ce ne serait pas humain. Si l'on découvre, par exemple, qu'il y a plusieurs corps là où l'on pensait n'en trouver qu'un, la thèse de l'unité intrinsèque de la substance, de sa forme et de son existence n'en souffrira aucun dommage. Ainsi, que les gaz ne soient pas des continus, mais des assemblages de molécules actuellement séparées (différentes selon les diverses espèces de gaz), il n'y a aucun inconvénient philosophique à l'admettre : en ce cas, c'est à la molécule, considérée comme l'unité substantielle, que s'appliquera tout ce qui a été dit de la substance[1]. Autre exemple. Comment distinguons-nous une substance d'une autre substance ? Par ses accidents propres, *accidentia per se :* ceux qu'elle développe d'elle-même partout et toujours, si elle n'en est pas empêchée par une force supérieure. D'autres accidents, *accidentia per accidens,* proviennent en elle des circonstances extérieures, milieu, dispositions de la matière, etc. L'apparition d'une qualité inconnue jusque-là n'est pas toujours la marque d'une substance différente de celle que l'on connaissait. Il faut voir si cet accident ne procède pas d'un changement de circonstances — ou de dispositions variables de la matière. Et ceci est affaire d'expérience. Seule, l'expérience des changements de circonstances peut faire connaître si telle forme substantielle est susceptible ou non de se rencontrer avec tel accident. Les mêmes espèces animales et végétales ne présentent pas les mêmes caractères sous tous les climats, et le nègre ne possède pas moins « la forme humaine » qu'un blanc ou un jaune[2].

§ VI

LA FORME SUBSTANTIELLE EST INDIVIDUEE PAR LA MATIERE

1° Définitions et position du problème

a) Qu'est-ce qu'être un individu ? C'est être soi-même et non pas un autre. L'individu n'est pas un agrégat d'êtres multiples, indépendants : il a son unité propre, intérieure, *indivise.* C'est

(1) Cf. Hœnen, *Cosmologia*, p. 363, 365, n° 282 et 283, et *Gregorianum*, 1925, *art. cit.*, p. 248 sq. Mais pour les solides, il n'en va pas de même : l'expérience, dégagée de tout système a priori, ne montre chez eux rien de tel. (*Ibid.*).

(2) Cf. Appendice IV. *La substance est-elle séparable de ses accidents ?*, p. 182, 183., et ci-dessus, p. 129.

là son caractère premier et fondamental. Par là même, il ne peut se confondre avec aucun autre : il existe à part et se *distingue* de tous : c'est son second caractère. « Individuum est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum »[1]. D'où il appert que l'individu c'est l'être même, l'être concret qui seul existe, et que la même cause qui le constitue dans son être le constitue aussi dans son individualité : « Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem »[2]. Le mode de l'individuation suit le mode de l'existence : l'accident ne s'individualise pas comme la substance, ni l'esprit pur comme l'être corporel.

b) Nous ne nous occupons ici que de la *substance*. Une fois expliquée son individuation, celle de ses accidents en apparaîtra comme la conséquence. L'accident n'existe que dans et par la substance : comme il tient d'elle son existence, il tiendra d'elle aussi son individualité : cette blancheur, par exemple, se distingue de cette autre, parce que chacune affecte un sujet différent[3].

De plus, la substance que nous envisageons est uniquement la substance *cosmique*. Nous ne nous demandons pas ce qui fait l'individualité d'un esprit pur ou celle de Dieu même. Plus humble est notre dessein : nous ne sortons pas du Cosmos ; nous ne considérons que les êtres qui ont un corps, qui sont matière et forme. La question ici posée n'est donc pas une question métaphysique, mais une question de philosophie naturelle : elle ne concerne point l'être, ni même la substance, en général.

c) Les différences spécifiques ne suffisent pas à distinguer les individus cosmiques : car nous voyons en cet univers des individus multiples se grouper dans une espèce unique et la représenter tous également. Pour apercevoir à nu les différences individuelles, telles qu'elles se manifestent ici-bas, il faut donc se placer à l'intérieur d'une espèce. Et c'est ce que nous ferons d'abord.

2° Sources historiques et exposé de la doctrine

Le principe de l'individuation des formes substantielles par la matière doit être cherchée dans les écrits d'Aristote. Saint Thomas l'y a trouvé et avec sa logique intrépide et sa rigueur habituelle, lui a donné des développements inconnus du Stagirite. Celui-ci est, sur la question qui nous occupe, en réaction décidée contre son maître, Platon. Pour Platon, la réalité vraie est d'ordre

(1) Ia, 29, 4.
(2) *Q. D. de Anima*, 1, 2m.
(3) « Accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim *haec* albedo in quantum est in *hoc* subjecto ». Ia, 29, 1. Cf. 39, 3, etc.

général et immatériel : ce sont les Idées ; ce monde sensible n'est que reflet ou apparence. Aristote au contraire a le sentiment très vif de la réalité matérielle et particulière. Les individus corporels qui composent notre univers sont, à ses yeux, de vraies et solides substances et (si l'on met à part les esprits supra-cosmiques) les seules substances réelles, « les premières substances », par opposition aux « substances secondes », universaux créés par l'intelligence humaine, dépourvus comme tels de réalité objective. Et la distinction de ces individus provient de la matière que chacun s'approprie.

Ce dernier point est celui qui nous intéresse présentement. Et voici comment nos auteurs le comprennent. Avant de reprendre leur doctrine par le détail pour la justifier, il est bon d'en prendre une vue d'ensemble, historique.

Qu'est-ce qu'un individu, humain par exemple ? C'est, répond Aristote, « une forme d'une certaine espèce, τοιόνδε εἶδος, présente dans *cette chair et dans ces os*, ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς. Callias ou Socrate sont autres [que leurs parents] par leur matière, car cette matière est autre [que celle des parents]; mais ils leur sont identiques par la forme, car la forme est indivisible »[1]. « Tout ce qui est numériquement multiple renferme de la matière. Car la définition de ces êtres multiples est une et identique pour tous : par exemple pour tous les hommes. [Et la définition indique l'espèce]. Mais Socrate [l'individu] est un ». D'où Aristote conclut que le Premier Moteur immobile est nécessairement unique, parce qu'il n'a pas de matière[2]. « Sont un selon le nombre, dit-il encore, les êtres dont la matière est une ; sont un selon l'espèce ceux dont la définition est une »[3].

Mais la matière elle-même peut être prise au sens générique, et à ce titre, elle entre dans la définition de l'être corporel. L'homme *en général* se définit par des caractères formels, réalisés en une matière *quelconque, indéterminée*. Mais cette matière abstraite ne suffit point à désigner l'individu : il y faut une matière concrète, *cette* matière en particulier[4]. Et si l'individu pouvait être défini, c'est cette dernière qui devrait entrer dans la définition[5].

(1) *Met.*, Z, 8 fin. — SAINT THOMAS, *Met.*, VII, l. 7 fin.
(2) *Met.*, Λ, 8, 1074 a, 33. — SAINT THOMAS, *Met.*, XII, l. 10.
(3) *Met.*, Δ, 6, 1016 b, 32. — SAINT THOMAS, *Met.*, V, l. 8.
(4) ARISTOTE, *Met.*, Z, 10, 1035 b, 28. — Saint Thomas se réfère habituellement à ce texte. Il le cite même, *Verit.*, X, 5. Mais il y joint d'ordinaire une référence au texte indiqué dans la note 1 ci-dessus.
(5) SAINT THOMAS, *de Ente et Essentia*, ch. 2 ; *C. Gent.*, I, 65, 2m : « Singularis essentia constituitur ex materia designata et forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima ; ut etiam essentia hominis universalis ex anima et corpore ; ...unde sicut hæc cadunt in diffinitione hominis universalis, ita illa caderent in diffinitione Socratis, si posset diffiniri » Maints autres textes pourraient être cités.

De plus, puisque les formes substantielles cosmiques se distinguent par la matière où elles sont reçues, il est nécessaire que cette matière ait des parties diverses : car plusieurs formes ne peuvent résider ensemble au même endroit. Or c'est à la quantité que la matière doit d'avoir des parties : une matière sans quantité serait indivise et indivisible[1]. Il faut donc conclure que le principe complet de l'individuation des formes n'est pas la matière seule, « la matière prime », prise dans son absolu, mais la matière quantifiée, la matière avec et sous la quantité : *Principium individuationis est materia quantitate signata.* — Telle est la doctrine d'Aristote et de saint Thomas.

3° Les preuves

a) Question préalable. — Faute d'être comprise en sa teneur véritable, il arrive que cette doctrine paraisse, au premier abord, étrange, voire absurde. Comment, dira-t-on, un individu peut-il être individué par autre chose que par lui-même ? N'avons-nous pas dit que l'individuation et l'existence concrète procèdent de la même source ?

Sans doute ; mais précisément, la forme substantielle n'est pas un individu, mais l'un des principes, intérieurs et constitutifs, de l'individu. La substance cosmique est une substance *composée :* elle comprend une matière et une forme, actuées par une existence unique. Il n'est pas absurde de se demander quel est, dans la constitution de son individualité, le rôle des deux principes essentiels qu'elle contient. Il n'est pas absurde de se demander par où son existence se distingue de celle de ses congénères. L'existence, par elle-même, n'est pas un principe discriminatif. Elle est la réalité d'êtres divers dont les caractères, les essences s'opposent. Une existence se distingue d'une autre par ce qu'elle actue. *Ceci* n'est pas *cela,* non point parce que ceci et cela existent également, mais parce que ceci est tel, et cela autre chose.

b) Preuve d'expérience. — L'individuation par la matière peut offrir des difficultés à l'explication philosophique ; le rapport des divers éléments qu'elle implique — matière et quantité — n'est pas de ces évidences qui sautent aux yeux. Mais une bonne méthode veut qu'on établisse d'abord le fait, avant d'en chercher l'explication. Or, si *le comment* de l'individuation peut demander quelque effort pour être perçu et pensé correctement, *la réalité du fait* n'est pas le moins du monde obscure. L'*expérience* suffit a l'établir.

(1) Aristote, *Phys.*, I, 2, 184 a, 34. — Saint Thomas, *Phys.*, I, l. 3 ; — *Boet. Trinit.*, IV, 2, c. et 4m ; — *Sent.*, II, dist. 3, q. 1, 4 ; et dist. 30, q. 2, 1; — IIIa, 77, 2, etc.

Prenons deux individus d'une même espèce. Leurs formes substantielles étant identiques, ce n'est assurément pas de ce côté qu'il faut chercher la raison de leur distinction. Un caractère commun à plusieurs ne saurait être le caractère distinctif de chacun. Un homme ne se distingue pas d'un autre homme par les caractères qui font de lui un homme. Et il en va de même des membres de toute espèce quelconque. La forme spécifique est, de soi, commune et peut se répéter indéfiniment en une multitude innombrable de sujets[1]. Elle possède, de ce chef, une sorte d'infinité[2]. Il faut expliquer comment elle se restreint et se contracte, pour ainsi dire, au point d'appartenir exclusivement à un certain individu.

La raison des distinctions individuelles se trouvera-t-elle dans les particularités accidentelles propres à chacun ? En fait, deux êtres de même espèce ne sont jamais entièrement pareils : il y a toujours en eux quantité de détails qui diffèrent. Tous les chênes ne poussent pas de la même façon ; tous les hommes n'ont pas même stature ni même conformation. — Mais si, de fait, il en est ainsi, en droit il pourrait en être autrement. Aucune impossibilité ne s'oppose à ce que deux êtres naissent, soient créés absolument semblables jusqu'au dernier détail. Et alors, par quoi différeront-ils ? — De plus et surtout, le relevé de ces traits superficiels, de ces manifestations extérieures ne met pas à nu la racine et le fondement premier de leur individualité. Tout cela vient *après* ce que nous cherchons. Loin de fonder la distinction individuelle, ces différences la supposent. Si les individus d'une même espèce peuvent différer de la sorte, c'est parce que, d'abord, ils sont *plusieurs :* le même homme ne peut avoir plusieurs visages, être à la fois nègre et blanc. — Enfin et en dernière analyse, nous cherchons une différence *substantielle* et il est évident que les accidents ne nous offrent rien de tel. Il serait contradictoire que la distinction de deux substances provînt de la variété de leurs accidents.

Alors, toutes les formes, substantielles ou accidentelles étant exclues, il ne reste comme principe de discrimination que la matière. Supposons un individu, semblable en tout à son voisin : il s'en distingue encore par ceci que leurs caractères identiques affectent des portions différentes de la matière : ces individus s'en approprient des *morceaux séparés ;* chacun en a *sa part*, qui n'est pas celle du voisin. Et comme la matière est *étendue* — c'est là son caractère propre — les individus en question occupent des *places* différentes dans l'espace : l'un est ici et

(1) Saint Thomas, Ia, 3, 2, 3m ; — 7, 1 : « forma, in se considerata, communis est ad multa ». — 13, 9, et *passim*.
(2) Saint Thomas, *Quodlib.*, III, 3 ; — Ia, 7, 1.

l'autre là. C'est bien ainsi que, mis en demeure de désigner l'un d'eux de façon précise, nous nous exécuterions : nous ne pourrions faire autre chose que de le montrer du doigt ou d'indiquer par la parole la place qu'il occupe, en disant : « Celui dont il s'agit, celui dont je parle, c'est celui-ci, qui se trouve à cet endroit ». L'individu ne se définit pas : on ne peut le désigner suffisamment par aucune accumulation de notes spécifiques, susceptibles de convenir également à d'autres[1]. Le seul moyen d'obtenir une indication précise est de se référer à une portion de matière étendue, à une position particulière dans l'espace. La forme donc, réalisable par elle-même en un nombre indéfini de sujets, devient propre à chacun d'eux par le fait qu'elle affecte telle ou telle portion de la matière : c'est dire qu'elle doit à celle-ci son individuation.

Ces réflexions sont banales, élémentaires, et, semble-t-il, à la portée de tous. Aucune considération métaphysique n'y intervient. Il ne s'agit en somme que d'analyser correctement l'expérience commune et de voir ce qu'elle contient. Réduite à cela — qui en est l'essentiel — l'individuation des formes cosmiques par la matière n'est pas une vue théorique, une déduction spéculative : il serait à peine exagéré de dire qu'elle tombe sous les sens, tant les inférences qui la fondent sont simples et claires.

c) *Preuve par le raisonnement a priori.* — Mais on peut dépasser ce point de vue et, procédant a priori, c'est-à-dire en raisonnant sur les essences, montrer *l'impossibilité,* pour des formes identiques, de se distinguer autrement que par leur réception dans la matière.

En quoi consiste la distinction entre deux substances ? nécessairement en ce que l'une au moins possède quelque chose qui manque à l'autre[2]. Entre les substances finies, ce rapport est réciproque et chacune d'elles peut se prévaloir d'une possession exclusive. La cause de ceci est précisément que ces substances sont finies, limitées, bornées par quelque côté.

Or cette limitation ne saurait se réaliser que de deux façons. Ou bien un certain mode d'être, une certaine détermination spécifique se trouve ici et non pas là. Ainsi un caillou, une plante, un animal se distinguent d'un homme : l'être affecte des formes diverses, se limite différemment de part et d'autre. Ou bien le mode d'être est le même chez tous : les substances en question y participent également, se trouvent, par rapport à lui, sur le même pied, au même niveau. Et alors leur limitation réciproque

(1) Cf. notre *Critique de la Connaissance,* p. 146 sq.
(2) « Ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis ». SAINT THOMAS, *Boet. de Trin.,* q. 4, a. 1.

ne peut provenir que de ce que chacune d'elles se taille dans ce domaine commun une part qui n'est pas celle de l'autre. Impossible de concevoir une limitation de l'être qui ne rentrerait pas dans l'un ou l'autre de ces deux ordres. Toute différence pensable — non pas seulement affirmable verbalement, mais définissable conceptuellement par des notes positives, — s'y réduit. On peut défier quiconque le nierait d'indiquer une autre sorte de différenciation entre les êtres[1].

Et cela n'a rien d'étonnant. Car les deux grandes caractéristiques irréductibles de l'être fini (si souvent rencontrées au cours de nos études précédentes), les deux catégories premières où se répartissent ses déterminations intrinsèques sont la qualité et la quantité[2] ; et nous avons vu qu'elles ont leurs fondements respectifs aux entrailles mêmes de la substance, dans la forme et dans la matière : de la forme procède tout ce qui est qualitatif — ce que nous avons appelé le mode d'être, la détermination spécifique ; — de la matière, tout ce qui est quantitatif : dose, portion, participation limitée à une perfection donnée. La ligne de partage des individus ne peut passer ailleurs que sur ce tracé. La distinction entre deux individus qui seraient identiques dans leur forme et dans leur matière, qui ne différeraient ni par la spécification de l'être qu'ils possèdent, ni par la portion que chacun en possède, est une contradiction. Et donc, pour maintenir leur distinction, là où manque la première différence, force est bien de recourir à la seconde : c'est-à-dire à l'individuation par la matière.

Se figurer que l'on pense plusieurs formes homogènes sans les penser en même temps, de façon implicite, comme individuées par la matière, c'est se leurrer. En effet, quand on les pense, qu'a-t-on au juste dans l'esprit ? Sans aucun doute des sujets différents : c'est l'hypothèse même. Cela étant, une alternative se pose. Ou bien ces formes sont conçues comme constituant à elles seules les sujets : il n'y a rien d'autre qu'elles. Alors il faut bien qu'elles se distinguent entre elles *comme formes*, c'est-à-dire par des caractères spécifiques variés ; et nous sommes hors de l'hypothèse : elles ne sont plus homogènes[3]. Ou bien

(1) « Duplex enim distinctio invenitur in rebus : una formalis, in his quæ differunt specie ; alia vero materialis, in his quæ differunt numero tantum ». Ia, 47, 2.

(2) Les deux catégories premières après la substance sont la quantité et la qualité ; elles indiquent une détermination qui convient au sujet « per se et absolute », « vel... ut consequens materiam, et sic est quantitas ; vel ut consequens formam, et sic est qualitas ». SAINT THOMAS, *Met.*, V, l. 9. Item, *Phys.*, III, l. 5. « Et his duobus generibus mediantibus, omnia alia genera consequuntur diversas comparationes ad materiam, etc. ». *Boet. Trin.*, IV, 1.

(3) « Quidquid est extra eam [formam «non receptam in aliqua materia»], est alterius naturæ, eo quod distet ab ea secundum formam, non secundum materiale principium, quod ibi nullum est ». II *Sent.*, dist. 3, 1, 4.

elles résident en des sujets distincts d'elles-mêmes. En ce second cas, toutes les différences qualitatives se trouvant, par nature, du côté de la forme, ces sujets sont nécessairement des sujets neutres, spécifiquement indifférents, dépourvus par eux-mêmes de tout caractère déterminé, distincts seulement par la séparation de leurs entités respectives. Qu'est-ce à dire, sinon qu'ils sont des parties de matière ? Leur description coïncide de point en point avec celle de la matière quantifiée[1].

d) Les membres des espèces diverses diffèrent entre eux par leurs formes substantielles ; mais ils se distinguent d'abord comme individus et, à cet égard, *de la même façon que ceux d'une espèce unique*. Il est évident, en effet, qu'ils forment des masses quantitatives séparées : il suffit d'ouvrir les yeux pour le constater. Il est non moins évident que chez les premiers comme chez les seconds, la constitution intrinsèque — matière et forme — est pareille, et que les formes respectives se trouvent, ici et là, dans la même situation. L'hétérogénéité substantielle des individus en question apporte même avec elle une cause supplémentaire de distinction quantitative. Car, nous l'avons vu, plusieurs formes substantielles ne peuvent cohabiter, informer ensemble et concurremment la même matière. Ici donc, la quantité et la qualité établissent chacune leurs barrières propres entre les sujets. Les différences spécifiques se superposent aux distinctions individuelles qui trouvent leur raison première dans les séparations matérielles. L'individuation par la matière est la loi générale qui régit le monde des êtres corporels.

4° Difficultés et explications

Cette loi étant établie, il incombe au philosophe d'ordonner en un système logique et cohérent les éléments qu'elle comporte. En effet, nous l'avons vu, l'individuation des formes substantielles cosmiques découle de leur union à la matière, mais à la matière individuelle « materia individualis : ...hæ carnes et hæc ossa »[2], matière déterminée et désignable par sa quantité

(1) Voir la note F, à la fin du fascicule.
On trouve cette doctrine développée en maints endroits des écrits de saint Thomas : c'est l'un des points fondamentaux de sa philosophie, et il y revient sans cesse, d'un bout à l'autre de sa carrière, en particulier là où il s'occupe des anges. — Il en conclut que ces esprits purs, « formes séparées », ne se multiplient pas numériquement. N'ayant point de matière, ils ne peuvent différer que spécifiquement, et donc, parmi eux, chaque individu est seul de son espèce. « Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei ». Ia, 75, 7. « Impossibile est etiam fingere quod sint plures angeli unius speciei ». *Spir. Creat.*, VIII. De même Ia, 76, 2, 1um : « Multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt ». — *C. Gent.*, II, 93 : « Quæcumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam... Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei ». Le texte *Valde ruditer* qui figure à la fin de l'opuscule *de Unitate Intellectus*, ne dit pas, à notre avis, le contraire. Voir là-dessus l'*Appendice* X.

(2) Ia, 3, 3.

« materia signata quantitate »[1], matière existant sous certaines dimensions spéciales : « materia sub certis dimensionibus »[2]. Or il y a là deux choses bien distinctes : la matière et la quantité. La matière est une partie constitutive de la substance, la quantité avec ses dimensions est un accident. Quel est le rapport de ces deux causes ? quelle est la part de chacune dans le résultat obtenu ?

Disons d'abord que le rôle de l'accident-quantité ne saurait être que subordonné et secondaire : il n'est évidemment pas le principe foncier et premier de l'individuation. Car l'individu, c'est la substance même, la substance concrète, qui seule existe. Comment tirerait-il d'un de ses accidents son individualité, ce qui fait qu'il est lui-même ? C'est au contraire l'accident qui est individué par la substance où il réside. De plus, la quantité se modifie chez un même individu, au cours de l'existence ; ses dimensions, ses proportions varient, par exemple lorsqu'un enfant grandit. Dira-t-on qu'il devient un autre individu ?[3] Enfin, la matière n'est jamais sans forme, et si elle prend telles dimensions, c'est la forme qui les détermine ; aucun accident ne naît de la matière isolée, qui n'a pas d'existence propre : tous, y compris la quantité, supposent la forme déjà présente et donc déjà individuée, comme tout le réel. La quantité pourra apparaître subsidiairement comme la manifestation, la condition, le moyen, l'instrument de l'individuation : à coup sûr elle n'en est pas le principe. Ce principe sera donc la matière.

Alors, retournons-nous du côté de celle-ci. Mais là aussi des difficultés surgissent. Car nous venons de le dire, la matière n'existe pas sans la forme. Et à ce niveau plus profond, où nous touchons les constitutifs essentiels de la substance, se pose un problème pareil à celui que nous rencontrions à l'étage supérieur : quel est, dans l'individuation, le rapport de la forme et de la matière ? Ce problème a beaucoup tourmenté les scolastiques, disciples de saint Thomas. Essayons de l'éclaircir.

a) La solution dépend de deux principes, fondés sur l'expérience, et qu'il importe avant tout de bien comprendre. D'abord, il ne faut pas croire que les conditions nécessaires d'un événement quelconque doivent absolument être réalisées *avant* lui, solitairement, et le précéder dans la durée. Il suffit qu'elles soient là *en même temps* que lui : elles n'arrivent pas trop tard si elles se trouvent présentes à l'instant précis où l'on a besoin d'elles. Par exemple, au moment même où la liaison est établie entre les pôles électriques, le courant passe ; au moment même où la température de fusion d'un corps est atteinte, la fusion commence : la condition est ici contemporaine de l'événement. Rien ne s'oppose d'ailleurs à ce que l'une et l'autre procèdent d'un agent unique, qui dispose sa matière et opère sur elle : un fer chaud amollit la cire et y imprime sa forme[4].

Deuxième principe. Des choses diverses peuvent exercer l'une sur l'autre une causalité mutuelle, se trouver en état de *dépen-*

(1) *De Ente et Essentia*, 2, et *passim*.
(2) *Ibid.*
(3) *Boet. Trin.*, IV, 2, in fine.
(4) Cf. IaIIae, 113, 7 ; — *Verit.*, 28, 9 : « forma et dispositio ad formam completam et abjectio alterius formæ, totum est in instanti ».

dance réciproque, être nécessaires l'une à l'autre au point de ne pouvoir exister l'une sans l'autre. Par exemple, la clef de voûte fait tenir toutes les autres pierres et ces pierres aussi la font tenir. Il s'agit là de causalités efficientes qui se croisent, mais dans l'ordre des causalités matérielle et formelle — qui est celui où se pose notre problème — nous trouvons, parmi les accidents, des cas semblables. très voisins de celui que nous étudions. L'empreinte du cachet sur la cire est une forme accidentelle qui ne peut exister sans la cire, mais que la cire ne saurait se donner à elle-même : la cire prête à l'empreinte sa causalité matérielle ; l'empreinte exerce sur la cire une causalité formelle ; pour ce résultat unique, qui est la cire modelée d'une certaine façon, chacune a besoin de l'autre[1].

Si maintenant nous joignons nos deux principes, nous verrons qu'un être peut à la fois produire lui-même les conditions de son existence — et être soutenu par elles au point de ne pouvoir exister sans elles. Ceci est un peu plus difficile à comprendre. Car il ne s'agit pas d'un être *déjà* existant qui aménagerait son milieu pour pouvoir s'y maintenir : ce que fait, par exemple le microbe en désagrégeant les tissus où il vit. Il s'agit d'un être qui n'existe pas *avant* les conditions susdites et qui se les procure par lui-même, du premier coup. Cela est possible. En effet, l'existence de l'être en question requiert des conditions *remplies au moment où elle commence* mais non point *auparavant*. Or, à ce moment même, *puisqu'elle est*, elle peut les remplir. Exemple. Le vivant ne saurait exister, la vie ne saurait éclore que sur une réunion ou combinaison d'éléments divers qui subsistent potentiellement sous son empire et dont elle s'assimile les vertus — ainsi que nous l'avons vu, ce sont là les conditions nécessaires, indispensables, de la vie ; la forme vivante, l'âme, au moins celle du pur animal ou du végétal, en dépend pour son existence même ; qu'elles viennent à s'altérer, la vie s'éteint. A la vérité, avant la naissance du vivant, ce sont les générateurs qui préparent et maintiennent réunis ces éléments nécessaires à la vie qui doit éclore. Mais au premier instant où le vivant nouveau existe, ce ne sont plus les générateurs qui agissent, mais bien la forme substantielle, âme du vivant nouveau. *Alors* les dispositions la soutiennent : elle ne pourrait être sans elles : et cependant c'est elle qui les produit[2].

b) A la lumière de ces principes les rapports de la matière et de la forme dans l'individuation se laissent apercevoir. Ce sont des rapports *réciproques :* elles se déterminent mutuellement. La matière, d'elle-même, est indifférente à recevoir des formes de n'importe quelle espèce. Une forme spéciale, s'in-

(1) *Verit.*, 28,8, — IV *Sent.*, dist. 17, q. 1, 4, sol. 1 et 2.

(2) Les Anciens prenaient pour exemple de ceci la chaleur et le feu (l'un des quatre éléments). Pour la « génération » du feu, la chaleur portée à un certain degré est la condition, la disposition nécessaire, produite d'abord dans les matériaux inflammables par des agents étrangers. Mais à partir du moment où le feu a pris, c'est lui-même qui produit cette chaleur indispensable à son existence. « Sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem ad quam disponit in his quæ successive perficiuntur, ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis jam consecutus est : sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens à forma ignis jam præexistentis ». IIIa, 7, 13, 2m. — Item, *ibid.*, 9, 3, 2m.

carnant en elle, détermine et limite cette potentialité indéfinie, la restreint à une certaine espèce particulière. En revanche, la matière délimite et « finit » la forme, qui d'elle-même, conviendrait à des individus sans nombre : elle s'attache la forme et la fixe sur un certain sujet individuel. « Finitur quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, ante quam recipiat formam, est in potentia ad multas formas ; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa ; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinatæ hujus rei »[1].

En second lieu, ces rapports s'établissent *simultanément*. Il serait puéril d'imaginer une forme d'abord commune, infinie, sorte d'Idée platonicienne planant au-dessus du monde sensible, et captée à un certain moment par la matière, comme un oiseau pris à la glu : la forme n'a de réalité qu'individuée. Il serait non moins ridicule de faire de la matière un réceptacle d'abord vide, une demeure toute bâtie où une forme viendrait postérieurement se loger : la matière n'existe qu'informée.

La forme, disons-nous, délimite la matière. En effet, chaque espèce naturelle requiert, pour se réaliser, une certaine dose de matière, différente selon les espèces : celle qui suffit au puceron ne suffit pas à l'éléphant. Chaque forme spécifique opère donc dans la matière indifférente à n'importe quel partage, ce partage spécial qui répond à ses convenances (actuelles et futures : car une fois individuée et dans les limites de son espèce, elle pourra, à l'avenir, s'annexer plus de matière ou au contraire, en perdre[2]) : *materia finitur per formam.*

Mais si la forme est déterminante, la matière est *déterminable,* et d'une manière *qui ne lui vient pas de la forme.* Si la forme peut accaparer ainsi une certaine portion de la matière, c'est que celle-ci, à l'inverse de la forme qui est simple et indivisible, possède l'aptitude à être divisée, fractionnée.

Mais alors, dira-t-on, la matière a déjà, par elle-même, des parties ? car on ne peut diviser qui ce qui se compose de parties diverses ; on ne peut détacher une portion d'un tout, si elle n'y préexiste, distincte du reste. — Rappelons-nous le premier des principes exposés ci-dessus. Non, la matière n'a pas *déjà* des parties ; elle les acquiert *à ce moment même,* sous l'influence de la forme : touchée par la forme, actualisée par elle, elle s'épanouit en sa nature propre. Et tout cela se passe simultanément : *totum est in instanti.*

c) Dans cet instant temporel unique deux choses cependant se passent qu'il importe de distinguer : la constitution de la substance et le développement de la quantité en elle. Dans le premier de ces événements, il n'y a ni priorité temporelle, ni priorité logique (prius ratione), ni priorité de nature (prius natura), au profit de l'un ou l'autre des principes du composé. Tous deux, matière et forme sont également indispensables à l'œuvre qui s'exécute : ils agissent ensemble et se complètent mutuellement : tellement intriqués l'un dans l'autre que, si l'un d'eux manquait, rien ne se ferait. Le rôle de la matière isolée

(1) Ia, 7, 1.
(2) II *Sent.*, dist. 30, q. 2, 1.

de la forme, ou, à l'inverse, celui de la forme isolée de la matière est un non-sens, une contradiction.

Une fois constituée, par une résultance et conséquence naturelle et immédiate, la substance produit en elle-même ses accidents propres : donc et d'abord, la quantité. Elle s'étend en parties intérieures, elle prend une figure spéciale, des contours particuliers, répondant à l'espèce que le nouvel individu représente. Mais ici, bien qu'il n'y ait encore point de succession temporelle, il y a *priorité de nature* pour la substance à l'égard de ses accidents : car elle ne dépend pas d'eux et ils dépendent d'elle. On peut donc concevoir un instant logique où la substance corporelle individuée existe dépourvue de quantité[1]. Evidemment, l'imagination n'a rien à faire ici ; elle échoue à se représenter un pareil état sous des traits sensibles : tout ce qui est sensible est quantifié. Mais il n'y a aucune contradiction à ce qu'une chose, indépendante d'une autre par nature, par essence, existe sans cette dernière. Dire qu'elle en est indépendante dans son être, est dire qu'elle pourrait exister seule : c'est affirmer l'un sans l'autre qui impliquerait contradiction. Séparée de sa quantité propre, la substance demeurerait donc individuelle ; elle ne se dissoudrait pas dans l'universel, ne s'évaporerait pas dans l'indéfini. Elle resterait ce qu'elle était comme substance : il serait inconcevable que la disparition d'un accident entraînât celle de la substance. Mais ainsi dénudée et réduite à elle-même, la substance n'apparaîtrait plus dans le monde sensible : elle n'occuperait aucun lieu, serait invisible, impalpable et, pour l'expérience humaine, indiscernable des autres substances.

d) De tout ceci il s'ensuit que loin de conférer l'individuation à la substance, la quantité la reçoit d'elle, comme tous les autres accidents. Et cependant elle joue un rôle dans l'individuation. « Principium individuationis, — ne cesse de répéter saint Thomas — est materia *quantitate signata* ». Quel est ce rôle ? Un rôle subordonné, quasi-instrumental et cependant nécessaire. La substance constituée se développe naturellement en quantité et, par là, achève son propre caractère individuel. Saint Thomas explique parfaitement ceci dans un passage de la Somme[2]. L'individuation comprend deux choses, dit-il : être en soi-même, et se distinguer des autres. Le premier caractère procède de la matière, principe essentiel et constitutif de la substance cosmique ; le second procède du premier, par l'intermédiaire et le moyen de la quantité. La forme fixée dans un sujet matériel devient par là même, exclusivement propre à ce sujet, incommunicable à d'autres : *ce qui est le premier caractère de l'individuation.* En effet, est individuel ce qui appartient si particulièrement, si privément, pourrait-on dire, à un sujet, que nul autre n'y puisse participer. Or la forme, d'elle-même, n'a point ce caractère : réalisée ici, elle peut encore l'être ailleurs, avec tous ses constitutifs essentiels de forme. Si elle devient incommunicable, c'est qu'elle détermine un certain sujet qui, lui, ne peut être ailleurs qu'en lui-même, qui n'est pas, lui, la détermination d'autre chose. Or la matière est précisément cela : elle est le sujet premier et fon-

(1) « Materia... prius natura... fundamentum, radix et causa [quantitatis] ; ita quod ipsa materia in se *est prius sic distincta quam quanta* ». CAJETAN, *in Iam*, 2 q, 29, 1. — Cf. Commentaire *de Ente et Essentia*, q. 5.

(2) IIIa, 77, 2.

cier, au-dessous duquel il n'y en a plus aucun[1]. Une fois qu'elle lui appartient en propre, la forme devient, par le fait même, individuelle comme lui : elle lui doit son individuation. « Primum subjectum est materia... Materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus, quia cum hujusmodi formæ, quantum est de se, sint natæ in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, *quæ non est in alio,* ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse »[2].

Mais l'individuation a un second caractère qui est de rendre le sujet distinct de tous les autres. Evidemment, dès qu'il est constitué dans sa singularité propre, incommunicable, ce sujet ne peut plus se confondre avec ses semblables. Et supposé que plusieurs sujets corporels se trouvassent ici-bas dans cet état contraire à leur nature que nous décrivions tout à l'heure, c'est-à-dire sans quantité, ils ne s'identifieraient point pour cela. Mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent dans notre monde sensible. Les substances s'y affirment diverses par le fait qu'elles s'étalent les unes à côté des autres en des quantités séparées. La matière informée, propre à chaque sujet, possède virtuellement en elle-même une certaine quantité en laquelle elle se développe spontanément[3]. Or l'accident-quantité a ceci de particulier qu'il divise l'homogène. Des lignes, des surfaces, absolument pareilles, que rien de spécifique ne différencie, deviendront cependant diverses, simplement parce qu'elles seront divisées et occuperont, dans l'espace, des positions différentes. La quantité est ce par quoi la substance matérielle acquiert ou plutôt se donne à elle-même des parties et les sépare de tout ce qui les environne. Et, nous l'avons vu, cette propriété résulte de la matière, dès que celle-ci existe sous la forme. Et la condition de l'existence dé formes diverses dans la Nature est précisément, comme nous l'avons vu encore, ce caractère diviseur de la matière sous la quantité, avec les différences locales qui en résultent. « Divisio *accidit* (noter ce mot) substantiæ ratione quantitatis, ut dicitur *Physic.* I (ch. 2, 185 a. 32 sq.). Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in hujusmodi formis [corporalibus], in quantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ ; unde et ipsa quantitas dimensiva, secundum se, habet quamdam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas ejusdem speciei, differentes positione, quæ cadit in ratione hujus quantitatis : convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens [4].

La formule totale de l'individuation des substances cosmiques peut donc s'énoncer ainsi : leur individuation vient de la matière, mais sous l'influence de la forme qui y désigne et s'en approprie une portion, consécutivement développée en parties quantitatives intérieures, sous des dimensions et des limites précises.

(1) ARISTOTE, *Met.*, Z, 3, 1028 b, 36 et 1029 a, 11 sq. — SAINT THOMAS, *Met.*, VII, l. 2.

(2) IIIa, 77, 2. Item. *de Unitate Intellect.* : « Materia... est principium individuationis... in quantum materia non est participabilis a pluribus, *cum sit primum subjectum non existens in alio* ».

(3) « Materia... in illo priori, ...est quasi præhabens quantitatis naturam ». CAJETAN, *in I am*, 29, 1. — «Materia, quæ est pars intrinseca... Socratis, ita est appropriata ipsi Socrati... quod non est capax alterius quantitatis quam ejus quam Socrates sibi determinat... (in primo instanti generationis) ». Com. *de Ente et Essent.*, q. 5.

(4) III, 77, 2.

N.-B. — Les *« dimensiones interminatæ »*.

L'expression se rencontre souvent dans les écrits de saint Thomas, à propos de l'individuation par la matière : que veut-elle dire ? — A notre avis, elle désigne ce qui se passe dans la *constitution de la substance*, à cet instant de raison qui précède l'arrivée de l'accident quantité, alors que la forme fait sienne une portion spéciale de matière. Cette portion n'est *elle-même* qu'une masse indistincte : la quantité l'organisera, la distribuera en parties, lui donnera figure et dimensions précises, — celles-ci variables avec la durée de la substance. Cette masse indistincte a donc quelque dimension, une certaine quantité rudimentaire, incomplète, improprement dite : puisqu'elle constitue une portion spéciale de matière, théâtre et sujet de l'individuation de la forme, point de départ des dimensions successives que l'individu pourra acquérir. Ce sont ces dimensions primitives, susceptibles de déterminations diverses, mais n'en ayant encore aucune, que saint Thomas appelle *dimensiones interminatæ*, ce qui veut dire : sans contours tracés, sans limites locales : « terminatam mensuram et figuram ». « Dimensiones... possunt considerari sine ista determinatione, in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine aliqua determinatione esse possint,... et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur hæc materia signata ; et sic individuat formam... Ipsæ dimensiones terminatæ, quæ fundantur in subjecto jam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas »[1].

(1) *Boet. Trin.*, IV, 2, c. et 3 m. — Voir la Note G, à la fin de ce fascicule.

Appendice III

« UNIVERSALE IN CAUSANDO »
et
« UNIVERSALE IN PRAEDICANDO »

Les notions que nous manions dans cet ouvrage sont évidemment d'une très grande généralité. Pour préciser leur sens et l'intérêt qu'elles présentent pour l'intelligence, il nous faut obvier ici à une confusion.

Si l'on met à part l'histoire — qui, roulant sur des faits particuliers et contingents, n'est pas une connaissance *de même nature* que les autres sciences — le caractère universaliste de celles-ci ne peut pas être sérieusement contesté. Il est évident qu'une science n'est pas une série de portraits individuels, une description de cas solitaires et sans lien entre eux : l'individu n'a d'intérêt pour le savant que s'il représente quelque chose qui le dépasse, un mode d'être qui se retrouve en plusieurs, c'est-à-dire un universel.

Mais le mot d'universel a encore un autre sens, que les brèves et elliptiques indications d'Aristote ne mettent peut-être pas assez en lumière, mais que saint Thomas a parfaitement démêlé[1]. Il peut désigner, non seulement un caractère commun à plusieurs sujets, — *universale in prædicando,* — mais aussi une cause commune à plusieurs effets — *universale in causando.* Et les reproches adressés au Stagirite d'avoir introduit l'universel dans la science, à titre d'explication[2], vient sans doute de ce qu'on a confondu ces deux sens.

A) L'universel *in causando* est une cause dont le rayon d'influence s'étend au-delà de celui des causes singulières qui ne déterminent qu'un effet isolé. Elle peut être plus ou moins universelle, selon qu'elle atteint des catégories plus ou moins larges

(1) *Met.* I, 2, Cf. *Phys.* II, 6.
(2) Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 236 sq. — Voir aussi notre *Critique de la connaissance*, p. 395, 396, 418 à 420.

d'effets, englobées les unes dans les autres[1]. Ainsi les causes se hiérarchisent, les plus générales se subordonnant les plus spéciales. Celles-ci supposent celles-là et ne peuvent rien sans elles. La cause générale explique ses inférieures, tandis qu'elles ne l'expliquent pas.

La démonstration par la cause la plus universelle est donc *plus scientifque* que la démonstration par la cause moins universelle[2] — elle fait « savoir davantage » — non seulement parce qu'elle fait connaître plus de choses, mais encore parce que la connaissance qu'elle dispense donne le pourquoi, l'explication, bref : *la science* de ce que la démonstration moins universelle, comme telle, ignorait et posait simplement comme une donnée inexpliquée. L'universel le plus large *in causando,* ramasse en soi, si l'on ose dire, une dose de savoir plus forte, des virtualités scientifiques plus riches et plus hautes que l'universel plus restreint.

Au contraire, l'universel *in prædicando* n'est point, par lui-même, une explication. Ce caractère commun à plusieurs sujets peut être le moins essentiel, le plus extérieur, le plus superficiel, le plus adventice : on peut faire des universels avec n'importe quoi. L'humanité, disait quelqu'un, se divise en deux groupes : ceux qui vivent de riz et ceux qui vivent d'autre chose. On peut classer ensemble tous les objets de telle couleur ou de telle forme : on construira ainsi les catégories des objets blancs, rouges, verts, ronds, carrés, etc.[3] Cela ne saurait passer pour un approfondissement du savoir. — Seulement il ne faut pas oublier que, comme nous le verrons plus loin, un universel *in prædicando* peut être *aussi, par surcroît,* un universel *in causando,* comme c'est le cas du prédicat qui convient au sujet « *per se* et secundum quod ipsum est ».

B) Ces deux espèces d'universel occupent des positions inverses

(1) Saint Thomas, sur la « communitas causalitatis » : « Manifestum est quod quaelibet virtus extenditur ad aliqua secundum quod communicant in ratione objecti [plus minusve universalis] ; et quanto ad plura extenditur, tanto oportet illam rationem esse communiorem ; et cum virtus proportionetur objecto secundum ejus rationem, sequitur quod causa superior agat secundum formam magis universalem et minus contractam. Et sic est considerare in ordine rerum : quia quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto habent formas minus contractas et magis dominantes supra materiam, quae coarctat virtutem formae ». (*Phys.* II, 6), « Quanto aliqua causa est altior, tanto ejus causalitas ad plura se extendit, etc. ». *Met.* VI, 3.

(2) Aristote, *Post. An.* I, 24.

(3) Saint Thomas oppose cet universel banal à l'universel essentiel qui représente soit la cause intrinsèque et constituante du sujet (formelle ou matérielle), soit une propriété, un « propre », qui découle d'elle infailliblement comme son effet nécessaire. «Multa enim de aliquibus praedicantur universaliter quae non conveniunt ei [scilicet : subjecto] per se et secundum quod ipsum est. Sicut omnis lapis coloratus est, non tamen secundum quod est lapis, sed secundum quod est superficiem habens ». *Post. An.* I, l. 11.

dans la succession chronologique de nos connaissances *intellectuelles*[1].

S'agit-il de percevoir sans expliquer, de saisir, par une simple vue de l'esprit « secundum simplicem apprehensionem »[2], un caractère quelconque des objets, sans en rechercher la cause ? alors c'est l'universel *in prædicando* qui se présente d'abord. Et plus son universalitié est large, plus il est primitif. La notion la plus vague, la moins riche de contenu explicite, naît la première dans l'esprit. Elle se pose, avant toutes les autres, sur la donnée sensible ; celle-ci lui correspond directement, parce que, tout en étant particulière, elle est, en même temps, confuse. Le sens n'explique rien : il livre des blocs bruts de réalité, une complexité non débrouillée. Le premier coup d'œil de l'esprit sur ces blocs sera nécessairement superficiel et sommaire. On saura d'abord qu'il y a là quelque chose, un objet, un être quelconque : la notion d'être, sans plus, apparaîtra la première. Puis, à mesure que la considération se prolongera et se fera plus attentive, on remarquera dans l'objet des traits plus spéciaux, des détails auparavant inaperçus : allant toujours du moins précis au plus précis, ajoutant à chaque pas, au degré de connaissance déjà atteint, une précision nouvelle. Aristote et saint Thomas ont en vue cet itinéraire quand ils écrivent que le premier connu est toujours le plus général. Point de vue initial[3].

S'agit-il au contraire *d'expliquer* l'objet considéré, d'en découvrir l'origine, les raisons, les causes ? Alors, c'est la cause la plus spéciale, la plus particulière qui apparaît tout d'abord. Il n'y a pas à la chercher bien loin, puisqu'elle est là, toute proche, en contact direct avec l'effet, manifestant sur le champ sa présence immédiate. La notion que l'on s'en forme est d'ailleurs confuse, partageant le sort commun des premiers universels. A ce stade de la connaissance explicative, de la science, on a donc affaire à une cause connue comme spéciale et qui commence à expliquer l'effet, mais qui demeure elle-même inexpliquée, non encore analysée. Pour éclaircir ce qu'elle est, pour découvrir le pourquoi et le comment de son action et, par là, pour expliquer

(1) Que l'on veuille bien remarquer ce dernier mot. La connaissance *sensible*, toujours particulière et antérieure à la connaissance intellectuelle, n'est pas ici en question. Il ne s'agit pas de la situer chronologiquement par rapport à la connaissance intellectuelle. (Cf. *Prolégomènes*, p. 13 à 15 et note A), mais de situer de cette façon deux espèces de connaissances intellectuelles. Cf. Saint Thomas : *Post An.* I, 4. (Sur Aristote : ch. 2, n° 10, 72 a. 1) ; — *Phys.* I, 1. (Sur Aristote, ch. 1, n° 3 et 4, 184 a. 21) ; — *Met.* V, 13. (Sur Aristote, Δ 11, n° 6, 1018 b. 31).

(2) Saint Thomas, *Met.*, I, 2.

(3) L'esprit commence par le plus *confus qui est aussi le plus universel* (Phys., I, 1) ; or cet universel (*qui n'est pas la cause physique la plus universelle*) *est le plus rapproché des sens* (dont les données sont d'ailleurs particulières). (*Post. An.*, I, 2, 72 a, 2 sq.).

à fond l'objet, on devra remonter vers des causes plus reculées, plus éloignées des constatations directes.

Exemples. Dans l'ordre des *causes efficientes,* il est facile de constater qu'une pierre tombée a fait un trou ou une blessure, mais qu'est-ce qui a produit sa chute ? Un jeu des forces brutes, le mouvement d'un animal ou une intention humaine ? ceci n'est déjà plus si clair. Si l'on poursuit l'enquête, on arrivera aux lois générales de la chute des corps, aux causes universelles des changements dans le monde, et enfin aux questions les plus hautes de la métaphysique sur l'origine première du mouvement, du devenir. — Dans l'ordre des *causes finales,* un homme vient quelque part pour chercher de l'argent : motif manifeste et avoué de sa démarche. Mais pourquoi veut-il avoir de l'argent ? pour payer ses dettes. Et pourquoi veut-il payer ses dettes ? parce qu'il a des préoccupations morales ; il tient à observer la justice ; motif déjà plus large que le premier[1]. En poursuivant l'enquête, on arriverait au motif général de toute action humaine qui est la recherche d'un bien[2]. — Dans l'ordre de la *causalité matérielle,* il est facile de voir qu'un vase est fait d'argile ou d'airain ; mais l'argile et l'airain eux-mêmes, de quoi sont-ils faits ? Si l'on poursuit l'enquête, on arrivera aux éléments communs dont sont faites toutes choses, voire à la « materia prima » des philosophes. — Dans l'ordre de la *causalité formelle* enfin, on s'efforce de hiérarchiser les caractères et propriétés de l'objet étudié, plaçant les plus spéciaux sous les plus généraux, et de creuser jusqu'à leur racine commune. On ramène ainsi à une unité foncière et cachée la diversité visible. L'on va des traits directement observables à l'essence des choses, qui est secrète et souvent difficile à déterminer[3]. Pour démêler tout ce que contient cette essence, on a recours à une analyse qui mettra distinctement en lumière les éléments dont elle est faite : la différence spécifique, le genre prochain, le genre éloigné, etc. Et l'on ira de la sorte du moins universel au plus universel. Que l'on ne voie pas là un simple jeu dialectique : c'est de la sorte que procèdent les descriptions et classifications dichotomiques des sciences naturelles. — Telle est donc partout, dans la recherche des causes, la marche naturelle de l'esprit humain. Et c'est à ce point de vue que se placent Aristote et saint Thomas quand ils affirment que le premier connu est toujours le plus particulier : « *quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum,* prius sunt nata minus communia : eo quod *per*

(1) L'exemple est d'Aristote, *Post. An.*, I, 24, n° 8 (85, b. 30).

(2) Cf. Saint Thomas, *Post. An.*, I, 38.

(3) Voir notre *Critique de la Connaissance*, p. 352 à 358, et *Immanence*, p. 282.

causas particulares, quæ sunt unius generis vel speciei, pervenimus *in causa universales* »[1].

C) Le caractère explicatif de l'universel *in causando*, dans l'ordre de l'efficience et dans celui de la finalité, ne saurait être mis sérieusement en question. Car dans ces deux ordres, on découvre très vite les agents individuels ou les intentions personnelles qui rendent raison de l'effet, même si leur nature ou leur mode d'agir est exprimé en termes généraux. On s'aperçoit facilement que l'on a affaire là à des causes très particulières, dont seule, la zone d'influence peut être générale.

C'est surtout à propos des causes matérielle et formelle que naissent les difficultés. Ces deux espèces de causes font partie de l'effet, et comme elles se retrouvent identiques dans les classes entières d'objets, *elles peuvent fonder des universels in prædicando*. Or ce second aspect masque à certains yeux le premier.

a) En recherchant, dans la matière prochaine, une matière antérieure qui en est l'ingrédient, l'esprit, objecte-t-on, atteint une notion plus pauvre que celle qu'il possédait déjà : loin d'avancer, il recule ; la connaissance s'obnubile en se généralisant, de précise elle devient vague. Et finalement « elle risque d'expliquer le supérieur par l'inférieur »[2].

Raisonner ainsi, c'est oublier que la cause matérielle n'est pas l'explication *totale* de l'effet : elle n'en représente que l'élément déterminable, potentiel, qui, *dans l'ordre ontologique*, est évidemment moins riche, moins parfait que les éléments déterminants, en particulier que la cause formelle. Mais *dans l'ordre cognitif*, saisir une réalité imparfaite, est-ce avoir une connaissance imparfaite ? L'esprit recule-t-il, la connaissance s'obnubile-t-elle en discernant ce qui est, tel qu'il est, parfait ou imparfait ? L'explication par la cause matérielle est une explication *partielle*, c'est entendu : l'explication complète sera donnée par le groupe entier des causes; mais cette première explication est une explication *vraie;* bien plus, c'est une explication *nécessaire*, sans laquelle les autres deviennent inintelligibles (s'il s'agit d'êtres matériels, comme le sont les êtres de la Nature). Car, s'il n'y a pas de sujet à déterminer, que feront les éléments déterminants? ils n'ont plus aucun rôle à jouer. Quand le chimiste a discerné les corps simples

(1) SAINT THOMAS, *Met.*, I, 2. Le même point de vue est indiqué dans les textes suivants : *Post. An.*, I, 2, où Aristote nous dit qu'on va de *la cause la plus rapprochée du sensible* (donc la plus particulière dans sa confusion) *à la cause la plus universelle* (72 a. 1 sq. S. Thomas, 1, 4) ; — *Phys.*, I, 1, où il est marqué que l'esprit procède d'*une appréhension* intellectuelle *du confus* (συγκεχυμένον), fourni par la sensation, vers la connaissance distincte *des principes, des causes, des éléments propres à chaque espèce de recherche.* (184 a 1 à 26. SAINT THOMAS, l. 1).

(2) HAMELIN, *op. cit.*, p. 237.

dont la combinaison a formé une substance[1], il pense, à bon droit, avoir appris quelque chose sur elle. Expliquer le supérieur par l'inférieur est inintelligent et absurde, si l'on prétend par là — comme certains biochimistes, qui réduisent la vie à des réactions mécaniques ou chimiques, — rendre entièrement raison du supérieur. Mais cela n'est point absurde si l'on tient compte, en outre, de l'action des autres causes.

b) La cause formelle subit des critiques analogues. L'universel qui la représente n'est, dit-on, qu' « un résidu mort. L'explication des cas particuliers revient à reconnaître en eux la présence de ce résidu inerte »[2]. — Mais d'abord, nous l'avons vu, le particulier, comme tel, échappe à la science, qui est, par essence, généralisatrice. Opposer ici une cause prochaine (spécifique) à une cause plus éloignée (générique) n'est qu'opposer un universel à un autre. Tous deux sont, quoi qu'on en dise, des explications. Déterminer les caractères essentiels des individus, c'est accéder à leur intérieur, pénétrer leur constitution, leur organisation profonde et les raisons de leur comportement. Quand le botaniste a défini le genre, l'espèce, la famille d'une plante, il croit l'avoir expliquée : il sait sur elle quantité de choses qu'ignore le spectateur insouciant.

C'est ici, dira-t-on, du savoir « statique »[3]. Sans doute ; chaque explication a son rôle et sa place. Les causes efficientes et finales expliqueront le mouvement, le *fieri*, le devenir — et nul ne dira qu'Aristote les ait ignorées. La cause formelle explique l'*état*, la constitution stable des choses. Cette stabilité est une donnée expérimentale et la base même de la science : elle en fonde la possibilité. S'il n'y a rien de déterminé ni de fixe à quoi l'esprit puisse se prendre, si tout, absolument tout, change et varie sans cesse, l'objet même de la science se volatilise et se dissipe : l'entreprise scientifique devient une chimère. Quoi qu'il en soit des durées indéfinies de la préhistoire où l'on place commodément l'évolution des espèces, il est certain qu'actuellement, dans les durées que l'homme vivant expérimente ou connaît par l'histoire, ce qui apparaît n'est point une variabilité sans limites, mais une stabilité foncière sur laquelle se manifestent des variations très limitées. Définir ce fond stable, en analyser les éléments est, sans conteste, une tâche scientifique. Et le plus universel est ici le plus scientifique, parce que les rapprochements qu'il institue élargissent l'horizon de la science. On n'explique pas à fond une espèce végétale ou animale si l'on ferme les yeux à la notion générique du végétal ou de l'animal, et si enfin l'on n'aborde pas la question suprême : celle de la vie universelle.

(1) Les « quatre éléments » jouaient, dans les conceptions anciennes, exactement le même rôle que les corps simples dans celles de la chimie moderne.
(2) Hamelin, *ibid.*
(3) *Ibid.*

APPENDICE IV

LA SUBSTANCE EST-ELLE SÉPARABLE DES ACCIDENTS ?

Du seul fait que les accidents sont distincts de la substance on ne peut conclure qu'elle puisse exister sans eux ou eux sans elle. Car entre êtres distincts, des liens indissolubles, des connexions ou des exigences nécessaires peuvent être établies par la nature, de sorte que partout où l'un se trouve, l'autre se trouve aussi. Les relations étant réciproques, le problème a deux faces : 1° une substance naturelle peut-elle exister sans aucun accident ? 2° l'accident peut-il exister sans le support d'une substance ?

A) *La pensée d'Aristote*

Aristote tranche la première question par l'affirmative, la seconde par la négative. Voici ses textes.

« Que tout soit qualité ou quantité, la substance existant ou non, c'est absurde (ἄτοπον), s'il faut appeler absurde l'impossible (ἀδύνατον). Car aucune des catégories n'est séparable (χωριστόν, capable d'exister à part), excepté la substance : en effet toutes se disent d'un sujet qui est la substance »[1]. « Parmi les autres catégories aucune n'est séparable : seule la substance l'est »[2].

La partie de ces textes qui se rapporte à l'accident ne fait pas difficulté. En effet, si l'accident dépend essentiellement de la substance, comme l'enseigne le Stagirite, il semble qu'il ne puisse exister sans elle. Cette séparabilité apparaît *philosophiquement invraisemblable,* et l'on comprend qu'Aristote en repousse absolument l'idée. Mais ce qui concerne la substance est plus difficile à comprendre. La plupart des commentateurs grecs restent muets sur la question. Alexandre d'Aphrodise (qui, pas plus que les autres, ne la traite directement) nous dit même que « jamais la substance n'existe séparée des autres catégories,... sans qualité, sans quantité ou autres accidents semblables »[3] : ce qui semble en contradiction ouverte avec le texte d'Aristote. Il explique

(1) *Phys.*, I, 2, 185 a, 29-32.
(2) *Met.*, Z, 1, 1028 a, 33, 34. Même affirmation *Met.*, Λ, 1, 1069 a, 24.
(3) *In Met.*, Z, *loc. cit.* (Edition Hayduck, p. 461).

ensuite que la substance possède tantôt tels accidents, tantôt tels autres : par où il prétend montrer qu'elle leur est chronologiquement antérieure, n'étant liée en particulier à aucun d'eux, tandis que chacun d'eux est lié à elle. Il n'y a qu'un malheur : c'est que cela n'est pas vrai de tous les accidents. D'après Aristote, certains accidents *propres* résultent nécessairement de la substance et se trouvent avec elle partout où elle est.

Certains[1] introduisent dans cette explication une correction qui permet de la généraliser. Le sens serait alors : la substance est capable d'exister *sans le secours* des autres êtres ; eux ne sauraient exister sans le sien. Mais cela ne rend pas la force et la plénitude du mot χωριστός qui signifie, non pas les rapports de conditionnement entre deux êtres *coexistants*, mais au contraire la possibilité, sinon le fait, de leur séparation.

Saint Thomas et les scolastiques proposent une interprétation bien plus satisfaisante. D'après eux, Aristote ne parle pas de *toute substance* au sens « distributif », c'est-à-dire de *toutes les substances*, mais bien de *la substance en général*, de ce qu'elle comporte comme telle. « Nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed *aliqua substantia* invenitur sine accidente »[2]. En effet, Aristote, en décrivant le premier Moteur immobile, le représente comme une substance tout entière en acte, sans aucun mélange de potentialité[3]. Or l'accident suppose, dans l'être qu'il détermine, une puissance réceptive, proportionnée à la perfection qu'il apporte. Le premier Moteur est donc substance pure, sans aucun accident. « Oportet quod ejus substantia sit actus », dit saint Thomas[4].

B) *La pensée de saint Thomas et des scolastiques*

Vraisemblablement, Aristote ne s'est pas posé la question de la possibilité d'une existence séparée pour les substances cosmiques, incluses dans les limites de la Nature. Mais saint Thomas et les scolastiques l'ont fait.

C'est que, dans leur philosophie, Dieu tient une place beaucoup plus grande que dans celle d'Aristote : tout y est envisagé

(1) Ross (?). *Met.*, t. II, p. 161.
(2) *Met.*, VII, l. 1. De même Cajetan, *Commentaire du de Ente et Essentia*, ch. 7, q. 16, « Circa sextam dubitationem... » ; — Tolet, *In Physic. ad loc. cit.* (text. XIV).
(3) *Met.*, Λ, 7, 1072 a, 25 et b, 27... 'Ουσία καὶ ἐνέργεια οὖσα... ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια·
(4) *Met.*, XII, l. 6. Cf. l. 8. — Si l'on admet que les autres moteurs immobiles, dont il est question au chapitre 8 du livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote (chapitre dont l'authenticité a été contestée) sont en tout semblables au premier, — ce qui offre beaucoup de difficultés — on leur appliquera ce qui est dit de celui-ci.

par rapport au Premier Etre, comme créé ou conservé par lui et dépendant de lui pour l'action. De là vient la distinction, si fréquente chez eux, entre le cours ordinaire et naturel des choses, institué par Dieu, avec les nécessités qu'il implique « potentia Dei ordinaria », — et les exceptions, les anomalies que la Toute-Puissance pourrait y introduire : « potentia Dei absoluta ». Etant entendu, par exemple, que, selon l'ordre normal et habituel de la Nature, la substance cosmique produit ses accidents intrinsèques, on se demande si Dieu pourrait la maintenir toute nue, sans aucun accident, ou du moins sans tel et tel de ses accidents normaux. De plus, aux philosophes scolastiques, qui étaient aussi des théologiens, le dogme et son accord avec la vérité philosophique posait des problèmes nouveaux. En particulier, à propos de la question qui nous occupe, le dogme de l'Eucharistie fut au Moyen-Age, une source de réflexions et discussions prolongées sur les rapports de la substance avec les accidents. La philosophie y gagna de concevoir ces rapports de façon plus précise et plus rigoureusement exacte que ne le pouvait Aristote.

Nous n'examinerons ici que la réponse donnée par saint Thomas (et les scolastiques qui le suivent) à la première question posée au début de cet Appendice : *une substance naturelle peut-elle exister sans accidents ?* La réponse à la seconde question, concernant la possibilité d'une existence séparée pour l'accident, trouvera sa place normale dans l'Appendice suivant : sur les accidents eucharistiques.

Saint Thomas divise les accidents en trois classes[1]. Les uns sont liés à l'essence spécifique, à la « forme » de la substance et en résultent par une nécessité naturelle : ils l'accompagnent partout, dans chacun des individus où elle se réalise : ce sont *les accidents propres de l'espèce.* « Quædam causantur ex principiis speciei et dicuntur propria, sicut risibile homini ». — D'autres, sans être liés à l'espèce en général, sont *inséparables de tel individu* parce qu'ils ont en lui « une cause permanente » : saint Thomas donne pour exemple le sexe, la couleur de la peau, des poils ou des plumes des animaux, etc.[2]. — Une troisième classe enfin est formée par *les accidents séparables à tout point de vue, les accidents per accidens,* qui vont et viennent, n'entretenant aucun rapport nécessaire avec l'essence spécifique ni avec l'individu : « ut sedere et ambulare ». Laissons-les de côté : ils n'intéressent pas la question présente.

Il en va de même — bien que ceci paraisse au premier abord

(1) *Quaest. disp. de Anima,* 12, 7m.
(2) *Ibid.* et *de Ente et Essentia,* 7 ; — *de Spirit. creaturis,* 11, 7 m. Cf. ARISTOTE, *Met.*, I (X), ch. 9, commenté par saint Thomas, *Met.*, X, l. 11. — On voit donc qu'il ne faut pas confondre, quand on lit saint Thomas, l'accident *propre* avec l'accident *inséparable*. Cf. ci-dessus, ch. I, p. 19.

plus étonnant — des accidents de la seconde classe. Ne croyons pas que la formation de cette classe soit une subtilité d'école, une chinoiserie scolastique. Elle correspond à des faits incontestables. Dans une espèce donnée, des germes identiques, issus des mêmes générateurs, donnent ici un mâle et là une femelle. Des nez camus et des nez droits, des yeux noirs et des yeux bleus, des peaux noires et des peaux blanches se rencontrent également dans l'espèce humaine. Des différences de couleur apparaissent dans le pelage ou le plumage d'animaux de la même espèce. D'où viennent toutes ces différences ? Non pas, évidemment, des caractères spécifiques demeurés identiques, mais des circonstances matérielles diverses où se sont trouvés les individus : « quædam accidentia, dit saint Thomas, principaliter consequuntur forman et quædam materiam »[1]. A la vérité, aucun accident n'affecte la matière indépendamment de la forme ; mais il y a des accidents qui découlent uniquement des caractères de la forme, et d'autres qui sont la conséquence de sa présence dans la matière. En effet, la forme qui cherche à s'imprimer dans la matière ne la trouve pas à l'état nu, purement potentiel (la matière n'existe pas, ne peut exister dans cet état) : elle la trouve déjà « informée », travaillée par d'autres formes dont les énergies s'opposent, s'imposent à la sienne, modifiant son influence : bref, avec lesquelles elle devra composer. Le résultat sera que cette forme, si elle triomphe dans le conflit, se présentera accompagnée de certaines dispositions accidentelles dont elle n'est pas la cause déterminante, mais qui proviennent de l'état où elle a trouvé la matière[2]. Ces dispositions, essentiellement variables, ne peuvent lui être attachées avec la fixité des accidents qu'elle produit seule.

Un homme et une femme, un nègre et un blanc sont, à titre égal, des représentants de l'espèce humaine. Or des circonstances obscures, mais sûrement étrangères à celles dont dépend l'espèce, décident du sexe de l'embryon[3]. Les causes qui amènent les

(1) *De Ente et Essentia, loc. cit.*
(2) Aristote, *Met.*, H, 4, 1044 a, 17, 27 ; — *Phys.*, II, 8, 199 b, 4 ; VII, 3, 246 a, 6 ; — *de Anima*, II, 2, 414 a, 22 sq. ; — *de Gener. Animalium* (non commenté par saint Thomas, mais cité plusieurs fois par lui sous le titre « Liber de Animalibus »), IV, 3, 768 b, 15 sq. ; 4, 770 b, 16 (la forme qui ne parvient pas à maîtriser pleinement sa matière) ; — *de Gener. et Corrupt.*, II, 9, 336 a, 1 sq. — Saint Thomas, IaIIae, 85, 6 et 113, 7 ; — *Contra Gent.*, II, 40, 2° ; — *Sent.*, III, dist. 3,2, 1 et 2 ; — *de Anima*, II, l. 4 fin ; — *de Malo*, V, 5 ; — *de Veritate*, 23, 5, etc.
(3) Aristote, *Met.*, I, 9, expliqué par saint Thomas, *Met.*, X, l. 11; *de Gen. Animal.*, II, 3 ; IV, 2. — Sur les causes précises de la différenciation sexuelle, la physiologie actuelle en est encore aux hypothèses. Aristote, d'accord en cela avec plusieurs modernes, la croyait précédée d'une période d'indifférence. D'après lui, l'œuf possède « *en puissance* les deux sexes », et la femelle elle-même est « comme un mâle incomplet, mutilé, πεπηρωμένον ». (*De Gen. Animal.*, II, 3, 737 a, 24) : formule que saint Thomas répète à satiété et qu'il traduit « femina est mas occasionatus ». (Cf. par exemple, Ia, 92, 1,3m) ;

variations de couleur dans les téguments sont mieux connues : ce sont des circonstances extérieures, le climat, la température, le régime de vie, etc. Par exemple, on reconnaît généralement que le froid joue un rôle important dans la décoloration : les animaux à pelage blanc abondent dans les hautes montagnes (lièvre blanc des Alpes) et dans les régions polaires (ours blanc), etc.[1]

Mais ce qui montre mieux encore le caractère adventice de ces derniers accidents, c'est que leur présence dans l'espèce est une règle qui comporte des exceptions. Parmi les nègres d'Afrique, on trouve des cas d'albinisme partiel ou total : le nègre blanc existe ; et parmi les merles, on dépit du proverbe, on en trouve de blancs[2]. Albert le Grand qui, en bon aristotélicien, retient, comme exemple de l'accident inséparable, la noirceur du corbeau, déclare cependant : « Et jam vidimus corvum totum album, albedine nivis »[3].

Parfois même, les circonstances venant à changer, on voit ces variations se produire chez un même individu. Aristote, qui écrit « le blanc n'appartient à aucun corbeau »[4], sait fort bien que les conditions climatériques peuvent faire mentir l'axiome. « Quand le froid augmente, dit-il, les oiseaux noirs ou tirant sur le noir deviennent parfois blancs : tels les corbeaux, les moineaux, les hirondelles »[5].

La « cause permanente » qui maintient dans la race ou dans l'individu les accidents dits « inséparables », n'est donc pas au-dessus de toutes les atteintes. Ces accidents ne sont fixes qu'en règle générale et sauf exception.

Concluons avec saint Thomas : « Potest substantias intelligi (il s'agit ici de la seconde opération de l'intelligence : le juge-

le dernier mot exprime bien l'idée d'un accident survenu à une substance invariée. Ces vues des Anciens sont à rapprocher de celles que M. Maurice Caullery expose en ces termes : « On peut considérer aujourd'hui comme résultant de diverses recherches expérimentales et des données génétiques, que tout œuf renferme les potentialités correspondant aux deux sexes... » (*Le Problème de l'Evolution*, par Maurice CAULLERY, membre de l'Institut, professeur à la Sorbone, p. 386). Des observations ont même montré l'instabilité du sexe chez certaines espèces animales (crustacés) où « tous les individus sont successivement mâles et femelles ». (*Ibid.*, p. 153). On a également obtenu cette succession — de façon plus ou moins complète — par des moyens artificiels (expériences sur les crapauds, les gallinacés). (*Ibid.*, p. 201 sq.).

(1) *Nouveau Dictionnaire des Sciences*, de R. PERRIER et A. JOANNIS, art. Albinisme.
(2) *Ibid.*
(3) *De Animalibus*, XIX, 8, n° 38. (Edition Stadler, ap. Bäumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Tome XVI, p. 1267. Il pense même que si les corbeaux nichaient dans les hautes montagnes et si l'on entourait leurs œufs de substances réfrigérantes, les petits naîtraient blancs. (Cité par D. SOTO, *In Librum Praedicabilium*, cap. 5).
(4) *Premiers Analyt.*, II, 3, 55 b, 27.
(5) *Histor. Animal.*, III, 12, 518 a, 4.

ment) sine accidentali prædicato, *etiam si secundum rem sit inseparabile,* sicut potest intelligi corvus esse albus : non enim est ibi repugnantia intellectuum (contradiction de concepts entre le sujet et l'attribut), cum oppositum prædicati[1] (la couleur noire, opposée à la couleur blanche attribuée au sujet) non dependeat ex principiis speciei, quæ signatur nomine in subjecto posito »[2]. Et puisque la Nature, laissée à elle-même ou aidée par l'homme, amène les circonstances qui font varier les accidents en question, à plus forte raison et sans miracle aucun, la puissance divine pourrait-elle produire ces variations. Nulle difficulté philosophique ne se pose ici.

Mais il reste la première classe d'accidents et c'est sur elle que se concentre tout le problème. La suppression des accidents *propres à l'espèce* est-elle possible par une intervention, ou plutôt par un retrait d'influence de la Cause première ? Pour répondre, il est nécessaire d'introduire, encore ici, une distinction. Tous les accidents dont il s'agit ne sont pas situés sur le même plan. « Posset Deus, dit saint Thomas, hoc facere ut... substantia corporis... sine accidentibus propriis esset, *ad minus aliquibus,* absque transmutatione intrinseca »[3]. La substance ainsi dépouillée de *quelques-uns* de ses accidents propres, subirait évidemment un changement ; elle ne serait pas « sine sua mutatione » ; elle entrerait dans un état différent de son état naturel ; mais elle ne serait pas touchée dans son être propre et intrinsèque de substance : elle serait « sine transubstantiatione intrinseca ».

a) Mais ce dépouillement ne saurait être total : « quelques accidents » ne peuvent absolument pas manquer à la substance. Par exemple, les puissances de l'âme subsistent nécessairement en elle. Une âme humaine privée, je ne dis pas de l'acte, mais du pouvoir radical de penser ou de vouloir, ne serait plus une âme humaine ; il est même difficile d'imaginer ce qu'elle pourrait bien être, ces facultés résultant nécessairement de sa nature spirituelle : « animam sine eis esse non est possibile neque intelligibile »[4].

Dans le même ordre d'idées, il convient de remarquer que tout accident a, dans la substance, une racine qui ne peut en être arrachée. Même les accidents les plus séparables, les plus intermit-

(1) *Alias* : praedicari.
(2) *De Spirit. creatur.*, XI, 7 m.
(3) IV *Sent.*, dist. 10, 1, 2, 3, 3m. Cf. *Quodlib.*, VII, 4, 10, 4m. — Cela est dit à propos du corps du Christ dans l'Eucharistie ; mais quoi qu'il en soit de la possibilité, saint Thomas affirme qu'*en fait*, le corps eucharistique du Christ conserve tous ses accidents propres, comme tous ceux qui tiennent à son individualité.
(4) *Quaest. Disp. de Anima*, 12, 7m. Cf. *de Spirit. creaturis* 11, 7m, et Ia, 77, 6. Cf. ci-dessus, ch. I, p. 57, 60.

tents, même ceux dont la production est due à un agent extérieur sont dans ce cas. Le corps qui ne se meut pas ou n'est pas mû actuellement conserve l'aptitude au mouvement ; celui que la lumière ne touche pas garde la capacité de se colorer. Ces aptitudes premières, radicales, sont des accidents[1] absolument inséparables : leur suppression impliquerait contradiction, et la puissance divine elle-même ne peut, par conséquent, l'opérer. « Sciendum etiam est quod aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne qui semper actu est calidus ; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori : sicut diaphaneitas in aere, quæ completur per corpus lucidum exterius[2] ; et in talibus *aptitudo est accidens inseparabile ;* sed complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et hujusmodi »[3].

b) L'absence des accidents séparables, intermittents, est toute *naturelle.* Si leur racine subsiste, leur réalisation n'est pas perpétuelle. Ainsi en va-t-il, par exemple, des divers actes de l'âme — pensée, désirs, vouloirs, etc... — qui se succèdent en elle. Mais *absolument* parlant puisque l'action est un accident de la substance et ne se confond donc pas avec elle, puisque la substance, comme sujet, supporte l'action sans être supportée par elle, l'esprit n'aperçoit pas de contradiction immédiate en ce que telle ou telle activité naturelle, voire toute l'activité d'une substance, soit suspendue. Si l'essence de l'âme n'est point la pensée, la conscience actuelle, comme le voulait Descartes, l'âme pourrait cesser de penser, d'être consciente, sans cesser d'exister : toutes ses puissances subsisteraient en elle, mais ne passeraient pas à l'acte. Elle serait, à coup sûr, dans un état anormal, mais qui n'apparaît pas impossible. Saint Thomas, qui ne prévoyait pas Descartes[4], n'a pas examiné explicitement cette hypothèse, mais sa possibilité découle des prin-

(1) Ces accidents ne s'identifient pas avec la substance, car la substance n'est pas une aptitude irréalisée, une possibilité d'agir ou une capacité de recevoir. Elle existe en fait, complètement réalisée. SAINT THOMAS, Ia, 77, 1, et parallèles. Cf. ci-dessus, ch. I, p. 60.

(2) Pour comprendre cette comparaison, voir notre opuscule *Questions de cosmologie*, etc, p. 80 sq.

(3) *De Ente et Essentia*, 7. — La faculté de rire, exemple classique depuis Aristote, de l'accident propre et inséparable, n'échappe pas à cette distinction. Car le jeu des muscles du rire peut être occasionnellement empêché, par exemple par une paralysie. En ce cas la faculté n'existe plus, comme pouvoir actuel et complet. Sa racine seule subsiste, prête à agir dès que les circonstances seront redevenues normales.

Une espèce toute différente d'accidents absolument inséparables de la substance cosmique comprend ceux qui l'affectent comme créature. (SAINT THOMAS, *Quodlib.*, VII, 4, 10, 4m). Mais pour comprendre en quoi ils consistent, il faut faire appel au *Traité de Dieu.* Aussi n'y insistons-nous pas.

(4) « Nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod... actus animæ sint ipsa ejus essentia ». *De Spir. Creat.*, 11, 1m.

cipes qu'il a posés. Il est un autre cas sur lequel lui-même et la plupart des scolastiques se sont formellement prononcés. Et ce cas est l'un de ceux où l'on aperçoit le plus clairement l'influence du dogme sur la spéculation philosophique. En effet, si l'extension dans l'espace n'est pas l'essence des corps, — comme l'a cru encore Descartes — on peut concevoir une substance corporelle qui ne s'étendrait pas *actuellement* dans l'espace, qui ne l'occuperait pas en fait. Tel est, d'après saint Thomas et les théologiens catholiques en général, l'état du corps du Christ dans l'Eucharistie. Ce corps conserve sa quantité, ses dimensions naturelles, mais les conséquences normales de ces propriétés sont suspendues. Cela n'apparaît pas impossible, car la quantité se distingue de l'extension spatiale, comme la cause se distingue de l'effet. Ainsi la contradiction est évitée[1].

c) Mais un problème ultérieur et plus difficile se pose. Une substance corporelle pourrait-elle être privée, non seulement de son extension dans l'espace, mais encore de sa quantité, de ses dimensions naturelles ? Si oui, il s'ensuit que tous les autres accidents *actuels* disparaîtraient du même coup. Car il y a un ordre entre les accidents, les uns étant la condition requise pour l'existence des autres, et la quantité est le premier accident physique, celui que tous les autres supposent et faute duquel il leur serait impossible de se réaliser. Ni la forme extérieure, ni la couleur, ni le poids, ni le mouvement local, etc., ne sont concevables dans une substance privée de quantité[2]. Il ne resterait donc à une substance ainsi dépouillée que ces aptitudes, ces exigences radicales dont nous avons parlé.

Or saint Thomas et les scolastiques qui le suivent pensent que l'hypothèse n'implique pas contradiction.

Il est vrai qu'ici, Aristote leur avait bien frayé les voies, en posant que la substance matérielle et la quantité « font deux êtres et non un seul », et que celle-ci supprimée, « la substance n'aurait plus aucune grandeur »[3]. Saint Thomas renvoie sans cesse à ce passage, et pour lui, c'est un axiome, que « remota quantitate, omnis substantia indivisibilis est »[4]. La quantité est en effet une

(1) Saint Thomas, IIIa, 76, 4 et 5 ; IV *Sent.*, dist. 10, 1 art. 2, sol. 3 et art. 3, sol. 1.

(2) « Prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva... Et consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva, sicut primum subjectum coloris dicitur esse superficies... ». IIIa, 77, 2. « Si albedo sine quantitate esset jam non esset corporalis qualitas ». *Quodlib.*, VII, 4, 10, 1m.

(3) *Phys.*, I, 2, 185 , n. 4 et 5. Cf. *Met.*, Z, 3, 1029 a, 12 à 16.

(4) *Contra Gent.*, IV, 65. Cf. Ia, 50, 2 ; *Quodlibet.*, IX, 6 ; *In Boet. Trin.*, V, 3, 3um, etc.

forme bien différente de la forme substantielle. Celle-ci est tout entière en chaque partie du corps, la quantité non[1]. La première confère à la substance une détermination spécifique, la seconde lui donne des parties homogènes, susceptibles de s'étendre dans l'espace. Tout ceci, qui n'est que la pure doctrine aristotélicienne, invite à concevoir comme possible un état isolé de la substance. C'est pourquoi la quantité — naturellement inséparable de la substance matérielle[2] — est assurément l'un et le premier de ces « quelques accidents propres » dont saint Thomas nous dit que « par la puissance divine, ils pourraient être enlevés à la substance : « Posset Deus... »[3]. Aussi bien, dans la « quæstiuncula » à laquelle se rattache cette réponse, la discussion porte précisément sur le point suivant : le corps eucharistique du Christ conserve-t-il sa quantité propre ? « videtur quod non sit ibi secundum propriam quantitatem »[4]. L'abolition d'accidents dont il s'agit là comprend donc au moins, « ad minus », celle de la quantité et des accidents qu'elle conditionne. Or, saint Thomas tient cette abolition pour « inconveniens », mais non pour impossible : « posset Deus facere... Esset autem inconveniens Christum mutari. »

Le dogme eucharistique pouvait encore fournir à des théologiens la matière d'un argument en faveur de l'isolement possible de la substance. Puisque, selon ce dogme, la quantité et les autres accidents du pain et du vin demeurent après la disparition de leurs substances respectives, il semble légitime de conclure, *a fortiori*, que la substance de son côté peut subsister sans la quantité et les accidents susdits : l'accident tire en effet son existence de la substance, et non pas elle de lui[5].



Il existe donc, selon saint Thomas, deux espèces d'accidents « propres », inséparables de la substance. Les uns le sont absolument ; les autres ne le sont que naturellement. L'absence des premiers implique contradiction, comme l'hypothèse d'un triangle dont les angles additionnés n'égaleraient pas deux droits. Quant aux seconds, si l'on se tient dans la perspective de l'ordre naturel,

(1) « Propria totalitas substantiæ continetur indifferenter in parva vel magna quantitate : sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine ». IIIa, 76, 1, 3um. Cf. *ibid.*, 3 et Ia, 8, 2, 3um : Formæ accidentales « *secundum accidens* quantitatem habent ».
(2) « Dimensiones corporis... concomitantur inseparabiliter substantiam ». IV *Sent.*, dist. 10, 1, 2, sol. 3, 2m.
(3) *Ibid.*, 3m.
(4) *Ibid.*, 1re objection.
(5) Cette raison est développée par SILVESTRE DE FERRARE : *Comment. du Contra Gentiles*, IV, 65, *ad difficult.* 2e *arg.*

comme le fait Aristote, on doit dire pareillement que leur suppression est impossible, n'a jamais lieu. Si l'on se place dans la perspective plus ample de saint Thomas, il faut ajouter que la puissance divine pourrait opérer cette suppression.

Seulement, prenons garde que ces deux espèces figurent souvent pêle-mêle dans les exemples allégués par l'Aquinate. Mais sa conception des puissances de l'âme et des exigences radicales, présentes en toute substance pour peu qu'elle existe, font voir qu'il les distingue[1].

(1) Plusieurs commentateurs éminents de saint Thomas ne mettent pas, à notre avis, cette distinction assez en lumière. CAJETAN, par exemple, dans son commentaire du *de Ente et Essentia*, ch. 7, q. 16, circa 6am dubit : « An substantia subjecta accidenti possit intelligi esse absque omni accidente ? » répond tout uniment : « substantia non potest separari ab omni accidente, quia *non a propria passione*, propter connexionem necessariam etc. » — D'autres, prenant la position adverse, mais ne distinguant pas davantage les deux espèces en question, soutiennent que Dieu, par retrait de son concours normal, pourrait arrêter l'apparition de tous les accidents, y compris ceux qui résultent naturellement de la substance. Ainsi s'expriment D. SOTO : *de Praedicabilibus cap.*, 4, q. 2, *de Proprio*, in fine ; — BANEZ, in Iam, 77, 1, ad 4m arg. ; — FERRARIENSIS, *Commentaria in libros C. Gent.*, IV, 65 ; — SUAREZ : *de Anima*, II, ch. I, n° 7 et 8, n° 10. — JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus philos.*, *de Anima*, q. 2, art. 2, *solv. argum.*, ad *3am instantiam*. — Le principal argument de ces auteurs est la distinction réelle de la substance et de l'accident. Mais, nous l'avons dit : distinction réelle n'implique pas séparabilité. « Illa propositio absoluta : Realiter distincta sunt separabilia, est falsa » (CAJETAN, in Iam, 54, 3, in fine, ad 3am obj. Scoti). Et cet empêchement par Dieu d'une résultance, autrement nécessaire, paraît difficilement intelligible. Une telle conception entraîne ses partisans à poser des problèmes invraisemblables, celui-ci par exemple : une âme humaine, privée de la faculté intellectuelle, serait-elle encore une substance « intellective ? ».

Appendice V

SUR LES ACCIDENTS EUCHARISTIQUES

Le dogme de l'Eucharistie créait à saint Thomas une difficulté à l'égard de la doctrine aristotélicienne de la substance et des accidents. En effet, d'une part, la doctrine catholique affirme la conversion totale de la substance du pain et du vin en la substance du Christ. D'autre part, les sens, infaillibles quant à leur objet propre (comme saint Thomas ne cesse de le répéter précisément dans l'examen de cette difficulté), continuent à percevoir ce qu'ils percevaient auparavant : la couleur, la forme, la résistance, la saveur du pain et du vin, bref tous les accidents des substances qui ne sont plus là. Ce n'est pas tout : les sens ne perçoivent pas ces accidents comme séparés, mais tels qu'ils étaient dans les substance abolies, comme subsistant dans une substance ou à la façon d'une substance : « non tantum videt sensus quantitatem, sed etiam quantum »[1]. Comment concevoir que des états, des manières d'être subsistent sans l'être qu'ils affectaient ?

Avant d'exposer la solution thomiste, rappelons que le rôle d'une philosophie qui veut se faire l'auxiliaire de la théologie « ancilla theologiæ », n'est pas de dissoudre le mystère dans un bain de lumière rationnelle — ce qui serait hérétique — mais de montrer qu'il n'offre pas de contradiction *évidente* avec les certitudes naturelles. La position d'une telle philosophie est donc ici purement négative. On ne peut lui demander davantage[2].

Saint Thomas part de ce principe général : Dieu, qui est la

(1) Saint Thomas, Iº *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, 2um.

(2) Nous n'avons pas à faire ici l'histoire des divers essais de conciliation tentés entre le dogme eucharistique et les évidences naturelles. On la trouvera dans un savant article du P. F. Jansen, s.j., (*Dictionnaire de théologie*, Vacant-Mangenot, t. V[1], col. 1368 sq.). Les Pères de l'Eglise se contentent généralement d'en appeler à la foi pour le dogme et au témoignage des sens pour la permanence des propriétés sensibles, sans se mettre en peine d'harmoniser les deux affirmations : ils tiennent, comme on dit, les deux bouts de la chaîne. Mais ces « incorrigibles compreneurs » qu'étaient les théologiens scolastiques (Jansen, col. 1377), voulurent voir les chaînons intermédiaires. Avant saint Thomas, ils tâtonnent, s'arrêtant à des explications parfois ingénieuses, parfois naïves (Abélard : le sujet des accidents est l'air !); quelques-uns cependant entrevoient la solution thomiste. Après la décadence de la scolastiques, éclosent des théories cartésiennes, dynamistes (Leibniz), voire idéalistes. La solution

Cause première, peut suppléer les causes secondes et, sans les employer, produire tous leurs effets. Il peut en particulier donner aux accidents tout ce que leur conférerait la substance naturelle où ils subsistaient[1].

Toutefois, énoncer ce principe ne suffit pas, car il est sujet à distinctions et à objections. Dieu peut tout, sauf le contradictoire. Or il s'agit précisément de savoir si les accidents d'une substance, subsistant séparés d'elle, n'impliquent pas contradiction. Pour certains, la contradiction est évidente. Par exemple, Dieu ne peut pas créer des relations subsistantes : si le fondement substantiel d'une relation s'écroule, la relation tombe avec lui[2]. De même les puissances, facultés, actions ou passions : une faculté, un pouvoir d'agir qui n'appartient à personne, une action sans agent, une passion sans patient sont des non-sens[3]. Ensuite, s'il ne répugne pas que la cause première supplée les causes secondes dans l'ordre de l'*efficience,* il n'en va pas de même dans l'ordre de la causalité *matérielle.* Or la substance n'était pas seulement la cause ou quasi-cause efficiente de ses accidents : elle en était le sujet. Dieu ne peut évidemment pas remplir ce dernier rôle, qui ne saurait être attribué qu'à une réalité créée, de l'ordre matériel.

Mais l'application que saint Thomas fait du principe échappe à ces inconvénients. D'abord il distingue entre les accidents qui subsistent après la transsubstantiation. Un ordre naturel régnait et continue de régner entre eux : dans cet ordre, nous l'avons vu, un accident ne peut être le sujet d'un accident, mais il peut être pré-

thomiste rallie aujourd'hui, croyons-nous, la grande majorité des théologiens.

Il est bon de savoir que la conversion de la substance du pain et du vin en celle du Seigneur est *de foi* ; elle a été définie comme telle au concile de Trente (Denzinger : Enchiridion, n° 884). Le mot « speciebus » employé là, désigne, d'après le langage théologique de l'époque, des accidents physiques et non pas des apparences illusoires. (Jansen, *art. cit.*, col. 1419, 1420). La permanence des accidents physiques après la consécration représente au moins « le sentiment universel de l'Église catholique », « une doctrine théologiquement certaine » (Jansen, *ibid.*, 1451, 1452) — certains, à cause de sa liaison intime avec le dogme de la transsubstantiation, la diraient même proche de la foi, *proxima fidei.* Le concile de Constance a condamné une proposition de Wyclif, ainsi conçue : « Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento ». (Denzinger, *Enchir.*, n° 582).

(1) IIIa, 75, 5, lum et 77, 1 ; — IV *Sent.* dist., 12, 1, 1, 1. — *C. Gent.*, IV, 65.

(2) Les diverses espèces de relations supposent des raisons diverses, selon lesquelles « une chose se rapporte à une autre : ordinatur *una res* ad aliam ». Elles reposent donc toutes, en dernière analyse, sur une substance. (Saint Thomas, *Met.*, V, l. 17).

(3) Quelques scolastiques n'ont pas craint de soutenir le contraire, au moins pour les puissances de l'âme : Quod « potentiæ et propriæ passiones... possent separate ab illa [essentia] conservari saltem divinitus, ...non apparere implicationem manifestam... Potentiæ vitales, si separentur, existent quidem sine subjecto etc. ». Jean de saint Thomas, *Cursus philos.*, *de Anima*, q. 2, a. 2. *Solv. arg.* : *3a instantiu, et responsio.* (La référence à Banez, *ibid.* est fausse. Banez parle du problème inverse : celui de l'existence séparée de la substance).

supposé à d'autres, qui n'affectent la substance que par son intermédiaire. Rappelons l'exemple classique de la surface et de la couleur.

Or, à ce point de vue, *la quantité* est le plus fondamental des accidents, le plus proche, comme dit saint Thomas, de la substance matérielle, le plus directement uni à elle ; tous les autres le supposent. C'est sur lui seul que tombe l'action divine, conservatrice des accidents eucharistiques. Il ne s'agit donc ici ni d'une relation, ni d'une faculté, d'une action ou d'une passion, mais d'un accident absolu, qui reçoit un mode d'exister substantiel et devient, par là, capable de soutenir les autres accidents[1].

Que cela n'implique pas contradiction, saint Thomas le démontre comme il suit. D'abord, la quantité n'est pas la substance matérielle. Les *essences*, les « rationes » de l'une et de l'autre sont distinctes. (On remarquera combien cette position philosophique est loin de celle de Descartes qui fait de l'étendue *actuelle* l'essence des corps — et quelles difficultés attendaient cette dernière dans la conception des accidents eucharistiques)[2]. Mais la quantité, comme tous les accidents, recevait son *existence*, son « esse », de la substance où elle se trouvait. C'est uniquement ce rôle efficient ou quasi-efficient que supplée l'action divine.

Bref, dans le système thomiste, la quantité devient, miraculeusement, quelque chose comme une substance : elle reçoit un mode d'exister substantiel : « Quantitas... accipit miraculose vim et proprietatem substantiæ »[3]. « Species remanentes... adipiscuntur modum essendi substantiæ »[4] « Datur prædictae quantitati... omne illud quod ad materiam pertinet »[5]. Transformée de la sorte quant à son mode d'existence, la quantité devient capable de soutenir, à la façon d'une substance, les autres accidents, qui d'ailleurs dépendent naturellement d'elle, comme nous l'avons vu[6].

Ainsi les sens ne sont point trompeurs quand ils attestent la présence de quelque chose qui possède le mode d'exister de la substance. Et si l'intelligence non éclairée par la foi juge que ce quelque chose est une vraie substance naturelle, « non est inconveniens, dit saint Thomas, quod intellectus absque fide erret in hoc sacramento, sicut et in aliis quæ sunt fidei... sed de substantia verum judicium habet intellectus fide juvatus »[7].

(1) IV *Sent.* dist. 12, 1, 1, 3 ; — IIIa, 77, 2.
(2) Voir article *Descartes*, par Mgr CHOLLET, dans le *Dictionnaire de Théologie*, Vacant-Mangenot, t. IV[1], col. 555 sq., et l'article cité plus haut du P Jansen. « J'ose espérer, écrit Descartes, que le temps viendra auquel cette opinion qui admet des accidents réels [après la consécration] sera rejetée par les théologiens comme peu sûre en la foi, répugnante à la raison et du tout incompréhensible... ». Réponse aux 4e objections (celles d'Arnauld).
(3) IIIa, 77, 5, 3m.
(4) *Ibid.*, 8.
(5) *Ibid.*, 5.
(6) Ci-dessus, Appendice IV, p. 186, 187.
(7) IV *Sent.* dist. 12, 1, 1, 2, 2um.

APPENDICE VI

LA COSMOLOGIE UNITAIRE D'HENRI BERGSON (1)

I. — L'opposition la plus directe et la plus radicale qui puisse être faite à nos conclusions sur la pluralité des substances se réclame de la thèse bergsonienne de la continuité du réel. E. Le Roy, disciple de Bergson et vulgarisateur infatigable de ses idées, les résume en quelques formules lapidaires : « Si l'on examine une de ces choses dites séparées, écrit-il, on la voit se dissoudre, se fondre et s'évanouir dans le nuage universel ». « Une *chose en soi*, juxtaposée à d'autres *choses en soi*... c'est tout à fait inconcevable ». La réalité, aussi bien physique que psychologique[2], est « une continuité indivisée », « une complexité indistincte ». « Tout est intérieur à tout... tout est diffus dans tout »[3]. Comment s'établissent ces assertions péremptoires? Par la réfutation des raisons que nous donnons pour prouver la pluralité des substances. A cette fin, nous nous plaçons à un triple point de vue : celui de la quantité, celui de la qualité et celui de la durée.

a) Un corps nous apparaît distinct de tout autre, d'abord parce que les parties de la matière qui le composent se tiennent entre elles, forment un tout indivis : *« ens actu indivisum in se »*, et de

(1) Nous ne nous dissimulons pas que cet Appendice, critique générale de l'unitarisme bergsonien, — suivi encore de deux Appendices consacrés à certains détails de la même cosmologie unitaire — pêche par son extrême longueur, et se trouve ainsi en disproportion avec l'ensemble du présent ouvrage. Mais nous avons préféré accepter cette disproportion plutôt que de nous borner à un examen sommaire et nécessairement superficiel.

(2) On sait d'ailleurs que, pour la philosophie bergsonienne, les deux domaines ne sont pas rigoureusement séparés. Voir ci-dessus, p. 42 et notre ouvrage *Sur la philosophie bergsonienne*, p. 70, 71, 73, 78 sq.

(3) *Science et philosophie* dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 1899 et 1900, p. 379, 386, 389, note, 516 et *passim*. *Essai sur la notion du miracle*, 1er article. *Annales de philosophie chrétienne*, tome 153 (1906), p. 24.

Nous nous sommes déjà occupé de ces idées (en particulier sous la forme qu'E. Le Roy leur a donnée, dans *La Notion de vérité* (réunion des articles publiés dans les *Etudes* en 1907), p. 13, 14, 22 à 31, 55 à 63, etc., et dans notre *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle*, p. 93, 114 sq.

En dehors de l'école de Bergson, beaucoup d'auteurs ont insisté dans le même sens. Par exemple, en France, Maurice BLONDEL (voir nos ouvrages *Immanence*, p. 11 sq. *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, p. 102 sq., 113 sq. ; *Deux études sur « La Pensée »*, p. 63 sq., 79 sq.), en Allemagne, Karl JASPERS (voir notre ouvrage : *L'existence dans la philosophie de K. Jaspers*, p. 2 sq., 96 à 98, etc.).

plus, parce que cette matière ne se confond pas avec celle des autres corps, mais les exclut de sa propre étendue : « *ens divisum a quolibet alio* »[1] ; en contact direct ou séparés par un intervalle, les corps ne se pénètrent pas. Et les esprits qui les animent ne nous sont discernables ici-bas que par leurs manifestations dans ces corps[2]. Ce premier point de vue est celui de la quantité : il embrasse toutes les substances cosmiques et suffit à distinguer celles-là même qu'assimilerait une identité de nature.

b) Un second point de vue est celui de la qualité ou des différences spécifiques. Chez les êtres quantitativement distincts apparaît parfois, en outre, une différence dans les caractères, les propriétés : les natures ne sont pas les mêmes. Un homme et un arbre, par exemple, se distinguent, non pas seulement parce qu'ils représentent des portions diverses de matière, mais encore parce que leurs natures sont hétérogènes.

c) Enfin, nous constatons que le développement de chaque être dans la durée suit une ligne spéciale : les existences ne se confondent pas. Et elles ne sont pas éternelles. La solidité des êtres cosmiques n'est pas invincible : ils périssent et cèdent la place à d'autres. A partir d'un certain moment notre expérience ne retrouve plus ceux auxquels elle avait affaire : ils ont disparu, de nouveaux venus les ont expulsés.

d) Si donc l'on veut ruiner la distinction des substances, on doit s'attaquer à ces trois catégories de différences et tenter de les dissoudre. C'est bien aussi ce que font les tenants de la philosophie bergsonienne. Ils ramènent les distinctions temporelles à des distinctions spatiales : les premières n'étant, d'après eux, qu'une illusion de l'esprit, qui pense la durée comme une sorte d'espace où se juxtaposent des objets séparés. Une autre opération ramène les distinctions spatiales à des distinctions qualitatives. Et l'œuvre de réduction s'achève par une fusion entre les qualités, qui fait disparaître leurs distinctions. Ainsi est obtenu un continu unique, affranchi de toute espèce de division.

Ce continu est fluide. La thèse du mobilisme universel, se croisant avec celle de la continuité absolue, intervient ici pour porter le dernier coup à la distinction des êtres. « Le mouvement, dit Bergson, est la réalité même et l'immobilité n'est jamais qu'apparente ou relative... Les repos se réduisent à de pures apparences... Choses et états ne sont [donc] que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions »[3].

(1) SAINT THOMAS, Ia, 29, 4 ; IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, 1, 3m, etc.
(2) La métaphysique thomiste est d'accord avec cette observation banale quand elle établit la thèse de l'*individuation des formes terrestres* par *la matière quantifiée*.
(3) *Evolution créatrice*, p. 168, 269, 270. *Deux Sources*, p. 261. Cf. notre ouvrage *Sur la philosophie bergsonienne*, p. 69 sq.

« Des actions » : ce pluriel même doit être interprété comme une concession au langage vulgaire. Car, si l'on se place exactement dans la perspective bergsonienne, et si on la suit telle qu'elle est dans toute sa rigueur, sans inconséquence, on n'imaginera pas le monde comme un tissu bigarré, fait d'une multitude de fils distincts, qui s'en iraient en des sens divers et s'arrêteraient ici où là, ou comme une gerbe d'activités *séparées et divergentes*, ayant chacune son but, sa direction, ses caractères et sa durée propres. Car, en ce cas, il y aurait seulement juxtaposition, rencontre, union ou opposition possibles, intermittence des activités — et non pas continuité. La continuité parfaite de l'action suppose nécessairement une seule action, qui ne tolère pas de rivale auprès d'elle et se prolonge à l'infini. Et en effet, Bergson décrit l'évolution comme un courant unique qui contient tout, comme un seul mouvement qui entraîne tout et engendre tout, même son contraire[1].

Les actions que nous considérons comme diverses, en réalité se confondent. « Une chose est véritablement là où elle agit », et elle agit partout. « Tous les atomes s'entrepénètrent et chacun d'eux remplit le monde [2].

e) Nous arrivons ainsi aux conséquences extrêmes et logiques de la doctrine. L'atome lui-même, n'est qu'un moment du devenir que nous considérons à part ; il se réduit à « une simple vue de l'esprit »[3]. « Une même chose, répète M. Le Roy, peut être atome ou non selon les circonstances ; il n'est d'atome, en un mot, que par rapport à un point de vue »[4]. Et il en est de même de tout « objet », de toute « chose », de tout « fait ». « Un objet indépendant est... un point de vue d'où l'on a une perspective déterminée sur l'ensemble universel » [5].

En effet, chaque point de vue enveloppe le Tout. « Lorsqu'on a saisi un point quelconque du Tout, on possède implicitement l'ensemble »[6]. Car « tout est intérieur à tout ». Un point du réel ne subsiste que par ses relations avec tous les autres : au vrai, il n'est rien de plus que ces relations mêmes. « Une chose ne peut être définie que par ses relations qui embrassent tout l'ensemble cosmique »[7]. « La réalité d'un fait, c'est l'entrecroisement des rapports qu'il soutient, la convergence des liens dans la trame desquels il est engagé et forme centre ; ou plutôt un fait réel ne se compose point d'un substrat intrinsèquement définissable, d'un noyau subsistant en soi et préexistant aux relations surajoutées, par

(1) Voir les textes cités : *Sur la philosophie bergsonienne*, p. 68 à 93.
(2) *Evolution créatrice*, p. 221.
(3) *Ibid.*
(4) *Art. cit.* (1899), p. 389. Cf. p. 385.
(5) *Ibid.*, p. 388.
(6) *Ibid.* (1900), p. 59.
(7) *Ibid.* (1899), p. 386. Cf. p. 385, 388, 389.

lesquelles il s'accrocherait à d'autres choses, mais il faut le concevoir comme un nœud de relations, comme une onde stationnaire dont l'immobilité naît par interférence de mouvements contraires. Si on dégage graduellement un fait de toutes ses relations, il s'évanouit, il se dissout *pari passu*, et à la limite, il ne reste rien »[1].

II. — Nous ne reviendrons pas sur le mobilisme universel : nous savons déjà à quoi nous en tenir sur son compte[2]. La thèse du mobilisme et celle de la continuité ne se confondent pas. Si la substance se résolvait finalement en mouvement, cela n'empêcherait pas qu'il pût y avoir plusieurs substances distinctes, parce que plusieurs mouvements. La difficulté nouvelle et spéciale que nous rencontrons ici consiste dans la négation de toute distinction entre les êtres. C'est donc l'idée de continuité et des réductions par lesquelles on y aboutit que nous devons examiner maintenant.

Pour notre expérience *actuelle*, celle que chacun de nous pratique à tout instant, ces réductions sont manifestement artificielles, vicieuses ; elles vont en sens inverse de nos évidences. Les qualités diverses nous sont données comme irréductibles : le bleu n'est pas le rouge ; il nous paraît impossible, contradictoire, de faire rentrer l'une dans l'autre des positions différentes dans l'espace ou dans le temps, etc. Mais pour nos philosophes, tout cela est non avenu. A leurs yeux, c'est l'expérience actuelle qui a tort : c'est elle qui est vicieuse et déformante. Et ils en appellent à une expérience antérieure, primitive, à une « intuition pure », captatrice du donné authentique, et qu'ils s'efforcent laborieusement de retrouver sous les grilles rigides où les besoins de la vie, aussi bien intellectuelle que pratique, l'ont, pensent-ils, enfermée. L'existence et la légitimité d'une telle intuition s'établissent à partir de l'expérience actuelle qui, analysée et critiquée, ramenée à ses origines, débarrassée des parasites et des dépôts adventices qui la recouvrent, donnerait comme résidu l'intuition cherchée. Nous devons donc suivre le bergsonisme sur ce terrain, examiner ce que valent les triages, les réductions, les exclusions ou les identifications qu'il opère. Mais tout d'abord, avant d'entrer dans le détail, nous avons à relever quelques défauts d'ordre général qui compromettent la valeur foncière des argumentations bergsoniennes.

1° Transport de l'étendue dans la qualité. — « *La qualité seule est réelle*, écrit M. Le Roy. L'espace appartient à l'esprit, non aux choses[3]. Celles-ci sont purement qualitatives »[4]. Il s'agit donc

(1) Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, 1er article, p. 23.
(2) Cf. ci-dessus, ch. I, 3 sq.
(3) Si peu kantien qu'il soit ou se croie, M. Le Roy rejoint ici les positions de la *Critique*.
(4) *Art. cit.* (1899), p. 386. Les italiques sont de l'auteur.

d'expulser du donné l'étendue spatiale, avec les corollaires qu'elle entraîne : divisibilité et mouvement local.

Ce n'est pas facile. Car nous n'avons pas affaire, dans la Nature, à des êtres simples, dépourvus d'extension, n'occupant aucun lieu, subsistant hors de l'espace comme des monades ou des esprits purs. Une intuition irrécusable nous donne l'étendue aussi bien que les qualités qui l'affectent, l'une et les autres sur le même plan d'expérience. La couleur, par exemple, ne nous est perceptible qu'étalée dans l'espace : que serait pour nos sens une couleur inétendue ?

Aussi, nonobstant quelque inconséquence, l'intuition bergsonienne n'élimine pas purement et simplement l'étendue. Elle la conserve[1]. Seulement, pour garder à la qualité un domaine total et exclusif, on fait rentrer en elle l'étendue ; on lui attribue l'extension comme l'un de ses caractères intrinsèques, constitutifs, essentiels. « Nous prétendons, dit Bergson, qu'elles [les qualités] participent toutes de l'étendue » ; « toutes nos sensations sont extensives à quelque degré »[2]. Une fois accomplie l'identification des deux éléments, tout devient facile. Les changements qualitatifs ont lieu dans l'étendue : ce sont des déplacements de qualités douées elles-mêmes d'extension. Dans le donné, nous apercevons, « cheminant à travers l'étendue concrète, des *modifications,* des *perturbations,* des changements de *tension* ou d'*énergie*... ». Le mouvement local, entendu comme le passage d'un objet d'une place à l'autre, est aboli, mais le transport des états qualitatifs subsiste : « le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose »[3]. « Nous percevons le mouvement comme une évolution qualitative. Le passage d'une ombre sur un voile blanc nous fait croire à un gonflement et à une ondulation de ce voile... »[4] : l'interprétation du phénomène comme mouvement local est fausse, mais il y a eu « passage » d'une couleur sur l'autre. Bien plus, la qualité, dans son essence la plus profonde, enveloppe le mouvement. Son aspect spécifique résulte de ses « ébranlements », de ses « vibrations » intérieures ; « l'immense multiplicité des mouvements qu'elle exécute », enregistrée en un seul instant par notre perception, prend l'apparence d'une qualité déterminée, par exemple de telle couleur. Mais si cet instant unique se dilatait en une durée concordante avec celle de la matière, « ne verrions-nous pas à mesure... les couleurs pâlir et s'allonger en impressions

(1) « On pourrait donc, dans une certaine mesure, se dégager de l'espace sans sortir de l'étendue, et il y aurait bien là un retour à l'immédiat, puisque nous percevons pour tout de bon l'étendue, tandis que nous ne faisons que concevoir l'espace à la manière d'un schème ». *Matière et Mémoire*, p. 206. Sur cette distinction entre le schème spatial et l'étendue concrète voir notre chapitre IV, qui paraîtra dans un fascicule suivant.

(2) *Ibid.*, p. 237. Cf. p. 242, et Le Roy, *art. cit.* (1899), p. 397.

(3) *Matière et mémoire*, p. 225.

(4) Le Roy, *art. cit.*, p. 387.

successives, encore colorées sans doute, mais de plus en plus près de se confondre avec des ébranlements purs ? »[1]

Ainsi l'on met dans la qualité tout ce qui caractérise la quantité : l'extension, le mouvement local, la faculté de se déplacer dans l'étendue. Dès lors la question est réglée et l'on n'a pas de peine à conclure victorieusement que la qualité seule est réelle. En effet, puisqu'elle possède déjà tous les attributs quantitatifs, on n'a que faire d'une quantité qui viendrait s'y ajouter ou y serait présupposée. Seulement la qualité ainsi conçue n'est plus la qualité pure, mais la qualité quantifiée. Il est très facile de supprimer verbalement les distinctions locales et le mouvement qui y correspond. Mais alors, pour rester conséquent avec soi-même, il ne faut plus parler d'une qualité qui « se transporte », qui « chemine à travers l'étendue » qui passe sur un fond uniforme, ni de « vibrations », c'est-à-dire apparemment de changements de place dans les limites d'une aire spatiale déterminée.

L'analyse bergsonienne, si déliée et si pénétrante qu'elle paraisse, n'a pas ici été poussée assez loin. Les deux éléments qu'elle veut confondus sont bien distincts. Prise en elle-même, la quantité n'enferme aucune différence qualitative ; par ce qui la constitue intrinsèquement, elle n'est susceptible que de ces différences que sont le moins et le plus, l'état divisé ou continu : d'où résulte la possibilité d'occuper des lieux divers. Que l'on fouille tant que l'on voudra son essence propre, on n'y découvrira jamais l'ombre d'une différence qualitative, un principe quelconque de diversité spécifique. De son côté, la qualité ne contient dans son essence rien de quantitatif : elle n'est, par elle-même, ni grande ni petite, pas plus divisée que continue, ni par conséquent capable de s'adapter à tel lieu plutôt qu'à tel autre. Cette différence essentielle n'avait pas échappé à l'un des maîtres de Bergson, celui-là même à qui est dédié l'*Essai sur les données immédiates de la conscience,* J. Lachelier : « La couleur, écrivait-il en une formule tout aristotélicienne, n'est étendue que par accident »[2].

Diluée au suprême degré pour se rapprocher des « ébranlements purs », la couleur se résout selon Bergson en « impressions *encore colorées sans doute* ». N'est-ce pas avouer que les deux éléments — mouvement local *et* couleur — subsistent intacts, dans leurs natures respectives, aussi irréductibles que jamais ? C'est une étrange naïveté de croire qu'à force de dégrader de la couleur on obtienne du mouvement. Pâle ou vive, la couleur reste la couleur.

(1) *Matière et mémoire*, p. 226 à 228.
(2) *Fondement de l'Induction*, p. 57. — Voir là-dessus notre chapitre II, p. 66 sq.

Donc, de ce que la qualité et la quantité soient indissolublement *unies* partout dans le monde des corps, il ne s'ensuit pas qu'elles soient *identiques*. Elles nous sont données à la fois, au même titre, sur le même plan, dans l'expérience sensible, mais sans pour cela rentrer l'une dans l'autre.

Cette première confusion d'idées se retrouvera au cœur de tous les développements de la philosophie bergsonienne sur le sujet.

2° Absence prétendue d'intermédiaire entre les conceptions mathématiques de l'espace et du temps — et la conception bergsonienne d'un donné confus.

Pour ruiner l'objectivité des distinctions quantitatives, Bergson s'en prend à l'espace et au temps *tels que la mathématique les conçoit* et ayant démontré sans peine leur irréalité, il en conclut immédiatement celle des distinctions en question. Nous sommes mis en demeure, pense-t-il, ou bien de réaliser des abstractions, ou bien de renoncer à toute distinction quantitative réelle. L'alternative pourtant n'est pas rigoureuse et le dilemme n'en est pas un : entre ses deux termes un milieu s'interpose, où nous apercevons l'étendue et la durée *concrètes, nullement confuses*, parfaitement diversifiées et d'autre part, irréductibles aux entités mathématiques.

Celles-ci ne sont évidemment pas l'image exacte de la réalité. Formées à partir d'elle, par une élaboration analogue à celle des universaux[1], mais plus compliquée et plus artificielle, elles reçoivent des caractères spéciaux, fort différents de ceux du donné. L'espace et le temps mathématiques sont conçus indépendamment des êtres où ils se réalisent, à la façon de domaines communs dont chaque individu s'approprie quelque morceau. Par exemple, ainsi que le dit fort bien Bergson, nous nous figurons l'espace comme une chose « amorphe et inerte », qui « soustend l'étendue concrète »[2], comme « un milieu vide, homogène » où se logent les corps[3]. De même, le temps nous apparaît comme « un milieu indifférent à ce qui le remplit »[4], comme l'étoffe uniforme et indéfinie où se découpent les existences réelles.

Ces deux entités conceptuelles n'ont donc, par elles-mêmes, aucune qualification : chacune d'elles est, dans son genre, homogène de bout en bout. Et l'esprit, qui les a façonnées, en dispose aussi à son gré. Il peut y poser des points de repère aussi nombreux, aussi distants ou rapprochés qu'il lui convient : l'espace et le temps abstraits sont mentalement divisibles à l'infini. Telle

(1) SAINT THOMAS, *Sent.*, I, dist. 19, q. 5, a. 1.
(2) *Matière et Mémoire*, p. 206.
(3) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 72.
(4) *Ibid.*, p. 180.

portion de l'ensemble, arbitrairement délimitée, servira dès lors à mesurer les autres. Toutes ces parties sont en effet, par hypothèse et en vertu de l'opération qui les a établies, des unités de même nature, et par conséquent susceptibles d'être additionnées, soustraites, multipliées, divisées à volonté : les différences du concret qui les remplit reste hors de compte. Par exemple, comme le remarque encore très finement Bergson, dans l'évaluation du temps, « les intervalles » qui séparent les points de repère établis par l'esprit « n'entrent pour rien dans les calculs »[1] : leur durée propre et leur nature réelle n'importe pas. On établit seulement « un rapport entre deux durées »[2], qui reste identique, quelle que soit la valeur de ses termes.

De plus Bergson opère une « réduction » supplémentaire concernant le temps seul. Il l'assimile à l'espace, qui est une simultanéité de parties. En effet, pour concevoir le temps dans son ensemble, il faut envisager à la fois tout ce qui le compose : le passé, le présent et l'avenir ; tandis que, dans la durée réelle, ces parties se succèdent et le présent existe seul. Or l'espace étant déjà une déformation du donné, le temps est, pour ainsi dire, une déformation à la seconde puissance[3]. La question se posera de savoir si ce coup d'œil d'ensemble fait disparaître l'idée de *succession*, qui est le fond et l'essence même de la conception du temps. Mais n'insistons pas sur cette réserve particulière, que nous retrouverons plus loin[4].

Dans l'ensemble, Bergson a pleinement et facilement raison. Il a beau jeu à démontrer le caractère artificiel des concepts mathématiques et des imaginations qui leur font pendant chez le vulgaire[5]. Aucun désaccord foncier n'existe là-dessus entre lui et Aristote ou saint Thomas[6]. Mais, on l'a vu, sa critique ne porte que sur des abstractions et ne prouve absolument rien pour la réalité et les distinctions qu'elle peut impliquer. Ces abstractions sont formées à partir de la réalité : qu'en gardent-elles et qu'y changent-elles ? là est le problème. Bergson montre bien — ce dont personne ne doute — que l'espace et le temps mathématiques diffèrent de leurs correspondants réels. Mais rien

(1) *Données...*, p. 148.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 59 et tout le chapitre II.
(4) Cf. ci-dessous, p. 204 sq.
(5) Ces imaginations ne coïncident pas exactement avec les concepts en question, que le vulgaire ignore. Sur la divisibilité infinie, par exemple, il n'a pas d'opinion. Le principal point de rencontre est celui-ci : de part et d'autre, on se représente le temps et l'espace comme des réceptacles homogènes, vides, sans limites, et préexistant à leurs contenus.
(6) Voir, par exemple, ARISTOTE, *Phys.*, IV, ch. 14, 223 a, 21 : « sans l'âme il n'y aurait pas de temps, sauf pour ce qui est le sujet du temps ». SAINT THOMAS, *Phys.*, IV, l. 23. Nous retrouverons cette doctrine et nous l'exposerons *ex professo* dans un chapitre spécial.

de positif n'est établi par là au sujet des caractères de ceux-ci. Que l'espace et le temps mathématiques aient des parties séparées ou séparables, il ne s'ensuit pas que leurs fondements concrets en soient dépourvus et ignorent toute distinction quantitative. Refuser l'objectivité aux entités mathématiques n'est point accepter, par le fait même, l'indistinction universelle.

Sans traiter à fond une question que nous devrons développer en son lieu, il est indispensable de caractériser brièvement ici ce tiers parti auquel nous nous arrêtons. Dans le monde réel, l'étendue et la durée montrent un aspect tout autre que leurs projections dans l'absolu. Elles n'ont pas d'existence à part, indépendante, antérieure à celle des corps qu'elles affectent. Elles ne sont point uniformes et homogènes, mais diversifiées en plusieurs de leurs parties. Leur divisibilité n'est point infinie, parce que ce n'est pas l'esprit qui les divise dans l'abstrait et que l'opération réelle rencontre des obstacles dans la constitution physique des êtres et le manque de moyens matériels efficaces. D'où tenons-nous ces renseignements ? de l'intuition bergsonienne, acte rare et difficile, et qui suppose un entraînement spécial ? Pas du tout, mais simplement de nos intuitions actuelles, d'une expérience quotidienne, aisée, à la portée de tous. De la même source nous apprenons aussi que l'étendue continue — spatiale ou temporelle — a des parties. Aucun effort spéculatif ne saurait la dépouiller de ce caractère. Sans lui, en effet, elle ne serait plus ni étendue, ni continue : elle serait quelque chose de simple, d'indivisible, un instant ou un point. Actuellement indivises, les parties du continu réel *se tiennent, se prolongent les unes les autres*, et *donc ne se confondent pas, ne se réduisent pas à l'unité :* sans être *séparées*, elles sont *distinctes*. Et de là résulte leur divisibilité. Bergson admet, nous l'avons vu, la réalité de l'étendue concrète. Il ne se met pas en peine de la définir et s'y réfère comme à une donnée banale, que chacun trouve dans sa propre expérience et qui n'a pas besoin d'être expliquée. Fort bien. Mais on serait curieux de savoir ce qu'elle représente pour lui, une fois privée de toute distinction intérieure de parties. Ce trait essentiel effacé, qu'en reste-t-il sinon un concept vide et un mot dépourvu de sens ?

Ainsi, nous percevons et nous concevons une étendue et une durée concrètes, différentes aussi bien de l'espace et du temps mathématiques que de l'indistinction absolue. Le dilemme sur lequel reposent, en grande partie, les conclusions de la philosophie bergsonienne, est donc vicieux.

3° Confusion entre la continuité et la contiguïté.

M. Le Roy raille agréablement ceux qui se représentent l'univers comme « un jeu de patience, formé de pièces disjointes...

qui se juxtaposent et ne se pénètrent pas »[1]. Son jeu à lui ne comporte qu'une seule pièce. Mais il ne semble point apercevoir ni même concevoir la différence que nous mettons entre l'unité de chaque pièce et celle de l'ensemble. Pourtant, prise en elle-même, chaque pièce présente un *genre d'unité* inassimilable et supérieure à celle des pièces diverses qui seulement se touchent. Méconnaître cela, c'est brouiller les concepts.

Cette confusion s'étale dans les arguments allégués pour établir la continuité du réel : ils ne démontrent rien de plus que la *contiguïté* rigoureuse des diverses parties du cosmos, l'absence de trous, de lacunes dans le donné. Par exemple, M. Le Roy prononce que la discontinuité constatée par le toucher entre deux solides « n'est qu'une illusion : rien n'autorise à supprimer, parce que faibles, les sensations du contact de l'air »[2]. Cela prouve-t-il que l'air et les solides soient une seule et même chose, ne forment qu'*un continu unique ?* Pour nous permettre de croire aux distinctions spatiales des corps, l'auteur exigera-t-il que nous touchions de nos mains un vide interposé entre eux ? que nous fassions l'expérience du néant ? Selon le bergsonisme, quand l'intelligence humaine rompt la continuité du donné pour en fabriquer des objets divers, elle imagine nécessairement, entre ses parties, des *intervalles* vides, inoccupés... Soient, par exemple, les sons liés d'une mélodie, que j'entreprends de distinguer : « si les sons se dissocient, dit Bergson, c'est qu'ils laissent entre eux des intervalles vides »[3]. Mais non ! je puis très bien distinguer les sons sans *intercaler* entre eux des vides, sans *les éloigner* les uns des autres[4]. *Immédiatement unis, ils ne se confondent point,* ils restent distincts. Quand un cristal se fend, les morceaux restent adhérents, emboîtés si exactement que rien ne les sépare. Si l'on veut qu'une imperceptible couche d'air ou d'autre chose s'installe dans la fente, cela ne changera rien à l'état de fait : c'est alors entre elle et les fragments qu'elle *touche* que la contiguïté régnera ; il y aura toujours contact direct entre deux réalités différentes. La notion de contiguïté est une notion spéciale, originale, qui ne se confond ni avec celle de la continuité, ni avec celle de l'éloignement, de la distance dans l'espace. Et il est difficile de nier qu'elle nous soit fournie telle quelle par l'expérience.

La façon dont Bergson s'exprime sur la continuité du réel, montre bien qu'il ne la distingue pas de la contiguïté. « La sépa-

(1) *Art. cit.* (1899), p. 388.
(2) *Ibid.*, p. 382.
(3) *Essai sur les données...*, p. 66.
(4) Cf. ARISTOTE, *Phys.*, IV, 7, 214, a. 30 : Entre les corps en mouvement qui se succèdent, « il n'est pas nécessaire de supposer un intervalle séparable d'eux ».

ration entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée ; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre : l'étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons »[1]. Mais il n'y a « solidarité », « action et réaction réciproque », ou « passage », qu'entre éléments divers. Que l'on parle donc de contacts intimes, d'emmêlements étroits, d'influences mutuelles, d'interdépendances, mais non pas d'unité. Il faut opter : ou bien c'est la même nature, spécifiquement une qui se continue *elle-même* en se dégradant peu à peu, en diminuant par exemple d'intensité, comme une couleur qui pâlit — ou bien ce sont des *espèces intermédiaires,* séparées par des différences aussi petites que l'on voudra, qui se succèdent immédiatement. Dans la seconde hypothèse, la continuité n'existe pas. Or c'est bien celle que choisit le philosophe, comme le montrent les expressions qu'il emploie ici, et par surcroît, la réfutation explicite qu'il fait de la première dans les *Données immédiates de la conscience*[2]. Et alors au lieu de la continuité promise, nous voyons apparaître tout simplement des êtres divers et contigus : la preuve annoncée n'a pas été fournie.

4° Restriction du principe de contradiction.

La pensée des adeptes de la philosophie bergsonienne est tiraillée en deux sens contraires, écartelés entre deux positions incompatibles. Ils tiennent par-dessus tout à l'unité confuse du donné ; mais, d'autre part, ils ne se résignent point à méconnaître sa multiplicité, sa diversité, son hétérogénéité. Le pur donné, disent-ils, est une *multiplicité indistincte,* une variété infinie, mais sans parties discernables[3]. « Dans la conscience, nous trouvons des états qui se succèdent sans se distinguer »[4]. Bergson s'excuse d'employer à leur égard « le mot plusieurs » ; d'après lui, ce terme est « entaché d'un vice originel » : de tels états on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs[5]. Nous devons donc nous efforcer de concevoir des réalités qui ne se confondent pas — puisqu'elles sont « hétérogènes » — et qui

(1) *Matière et Mémoire*, p. 233, 234.

(2) Il y explique tout au long comment à ses yeux, l'idée de la croissance ou décroissance d'une même réalité, qualitativement spécifiée, est due à une illusion (Ch. I) ; exemple : « une chaleur plus intense est réellement une chaleur autre », p. 35. Cf. Le Roy, *art. cit.* (1899), p. 383 : « Entre deux nuances de rose, ...il y a une différence absolue, *au même titre* qu'entre une couleur et une odeur » ou entre des couleurs « très éloignés ». C'est nous qui soulignons. Voir sur cette question notre Appendice VIII. *Vraie et fausse continuité.*

(3) Bergson, *Données immédiates*, p. 92, 104 et *passim*. Dans ces passages, les mots « indistincts » et « hétérogène » « multiple » reviennent sans cesse. — Le Roy, *art. cit.* (1899), p. 379. 381, 390, 391, 396, etc.

(4) Bergson, *op. cit.*, p. 173.

5) *Ibid.*, p. 92, 93, 104.

pourtant se confondent — puisqu'elles sont « confuses, indistinctes » ; — des états « multiples » et qui cependant ne sont pas « plusieurs » ; ou un je ne sais quoi qui échappe à la fois à l'unité et à la pluralité.

Si quelqu'un objecte que de telles formules paraissent contradictoires, on lui concède qu'en effet elles le sont : on avoue franchement ce déficit, ce vice. Mais on ajoute que cela n'a aucune importance et ne doit point troubler le philosophe. Car la contradiction signalée est l'œuvre de la seule intelligence et du langage qu'elle invente pour s'exprimer. Pour penser clairement et agir utilement, l'homme a besoin de traduire le donné en concepts précis, aux distinctions tranchées. C'est entre les concepts ainsi formés que la contradiction s'accuse, mais le réel l'ignore. Le principe de contradiction n'est pas la loi de l'être, mais seulement celle du discours : le réel unit et identifie ce que la raison jugeait inconciliable ; les impossibilité évidentes pour la pensée réfléchie, n'existent pas pour lui. Ni pour l' « intuition » qui s'y applique. En deçà ou au-delà de la pensée distincte et parlée, créatrice d'antinomies (comme chez Kant), éclôt cet acte privilégié, affranchi des règles rationnelles[1].

On ne saurait nier les facilités que procure au philosophe un tel affranchissement : il échappe par là à toute discussion. Taxé de contradiction ou d'incohérence, il aura toujours la ressource de se réclamer d' « une intuition *sui generis* » où les contraires « se réconcilient ». Il lui suffira d'évoquer un mystère philosophique, qui, plus déconcertant que les mystères de foi, non seulement dépasse mais contredit ouvertement la raison. Et alors, la porte est ouverte à toutes les fantaisies. Le contrôle de l'intelligence réfléchie étant aboli, tout peut passer. Il me

(1) « L'abstraction suppose des distinctions nettement tranchées et une espèce d'extériorité des concepts... les uns par rapport aux autres... La faculté d'abstraire [se réfère toujours à l'espace qui, seul] nous met à même d'opérer des distinctions tranchées, de compter, d'abstraire, et peut-être aussi de parler ». BERGSON, *Données*, p. 74. « La loi de non-contradiction — règle souveraine du discours pur — exige, pour avoir un sens, que les éléments envisagés demeurent invariants et séparés, stables et distincts, sans rien de ce caractère dynamique et fugace qui marque la réalité vraie et qui implique une fusion continuelle des contraires... ». LE ROY, *art. cit.* (1899), p. 555. « Quand peut-on marquer des distinctions rigoureuses, sinon lorsqu'il s'agit seulement de concepts abstraits ? Il n'existe dans la nature ni barrières ni cloisons ». (*Ibid.*, p. 381, 382). « En toute rigueur, le complexe primordial ne peut être dit ni homogène ni hétérogène ; ces deux termes ultérieurs... sont construits à partir de la perception originelle... ; le réel pur est l'objet d'une intuition *sui generis*... L'hétérogène et l'homogène se réconcilient par un retour à cette source initiale, etc. ». (*Ibid.* (1900), p. 52, 53). « Si l'on emploie ici les mots d'*hétérogénéité*, de *multitude continue*, de *déploiement indistinct* qui ne sont pas adéquats, c'est que le langage est imparfait... ». *Ibid.* (1899), p. 390, 391. Dans la philosophie bergsonienne, les concepts précis et distincts, susceptibles de s'opposer et de s'exclure, sont assimilés aux objets matériels, situés dans l'espace, réciproquement impénétrables. Et ceci provient de la parenté étroite qui attache l'intelligence à la matière. Voir là-dessus notre ouvrage *Sur la philosophie bergsonienne*, p. 86, 87, 90 à 93.

sera loisible, par exemple, de prétendre que j'ai l'intuition du cercle carré, mais ne puis l'expliquer conceptuellement « à cause de l'imperfection du langage ». Le précédent bergsonien servira de garantie à ma déraison. Il est vraiment fâcheux pour une doctrine qu'elle ne puisse se soutenir sans en venir à ces extrémités. Récuser la valeur de l'intelligence et sa compétence à juger du réel, nier que la non-contradiction, l'identité avec soi-même soit la loi de l'être, ce sont là des partis désespérés. Si des impossibilités objectives, évidentes, nécessaires, absolues, que mon esprit croit apercevoir sont de pures illusions, c'en est fait de sa véracité. Et pourquoi me fierai-je davantage à une intuition qui, de l'aveu même de son inventeur, est un acte forcé, artificiel, prix d'efforts volontaires, et qui va au rebours de mes tendances naturelles ?[1] Nous le savons bien : aucun concept n'égale et n'épuise le donné, mais il ne s'ensuit pas qu'il n'en saisisse rien avec certitude, et en particulier, que les lois qui s'en dégagent si impérieusement, si invinciblement, qui y apparaissent incarnées, gravées avec une telle force et à une telle profondeur, se réduisent à des apparences trompeuses, à des mirages de la subjectivité. Toute intuition d'ailleurs, la bergsonienne comme les autres, est également incomplète ; elle n'embrasse du réel qu'un aspect limité : la certitude de ce qu'elle atteint s'évaporerait-elle pour cela ? Du coup, ce serait la connaissance humaine, dans son ensemble, qui se trouverait condamnée[2].

La philosophie bergsonienne introduit dans notre esprit une désharmonie foncière. Si nous l'en croyons, nous devrons vivre en partie double, entre une intelligence qui affirme et une intuition qui nie. Expulsée du réel par les ingénieuses méthodes que l'on sait, la contradiction s'installe dans notre vie : ce qui est bien pire.

Mais venons au détail des opérations accomplies sur le réel pour lui imposer l'unité.

I) *Abolition des distinctions temporelles*[3].

A. — Réduction du temps à l'espace. — Le grand, l'unique argument de Bergson contre les distinctions temporelles, c'est qu'elles

(1) *Evolution créatrice*, p. 258.
(2) Nous avons eu plus d'une fois l'occasion d'exposer ces vues. Cf. *La Notion de vérité*, II, § 1, p. 47 sq. — *Immanence*, 2e partie, ch. 2, p. 64 sq., et *Appendice* 1. — *Critique de la connaissance*, p. 138 sq. et tout le ch. I sur *La connaissance en général*.
(3) L'effort initial de Bergson porta contre ces distinctions. Son premier ouvrage est consacré, en majeure partie, à les ébranler, et c'est de leur suppression que semble procéder toute sa philosophie. Cet *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) unifie la durée individuelle, celle que chaque conscience expérimente en elle-même. Dans l'*Evolution créatrice* (1906), un pas nouveau est fait. Le regard du philosophe se porte sur la durée des êtres de la

ne sont, au fond et au vrai, que des distinctions spatiales. La distinction dans le temps est une illusion, une fiction dont nous sommes à la fois les auteurs et les dupes : croyant concevoir une succession, nous concevons de fait une coexistence, une simultanéité. Or plusieurs réalités ne peuvent coexister que dans l'espace. « La représentation simultanée des objets... les laisse dans l'espace »[1]. Par là même que je conçois des événements comme distincts, je les extrais de la durée véritable, je les immobilise, je les range les uns à côté des autres dans un milieu homogène, qui ne peut être que l'espace[2].

a) Avant de discuter le fond de cette théorie, nous devons nous dégager d'une confusion où le philosophe se fourvoie tout au long de son exposé. D'après lui, nous ne saurions *distinguer* des objets ou des parties d'objets sans les *compter :* toute distinction fait nombre dans notre esprit. Bergson écrit : « le nombre *ou* multiplicité distincte... »[3] Définition inexacte, identification abusive : les deux expressions ne sont pas synonymes et les deux opérations, numération et distinction, ne se confondent pas. L'idée de compter les choses ne nous viendrait jamais, si *d'abord* nous ne les distinguions : la numération est postérieure à la distinction. Bien plus, entre ces deux opérations s'en intercale une troisième, qui les sépare encore davantage : c'est l'abstraction, par laquelle, négligeant les différences des individus, je les réduis à un dénominateur commun, pour en faire des unités de même nature et les habiliter ainsi à composer un nombre. Cette opération elle-même est déjà postérieure à la distinction : avant d'envisager les êtres sous leur aspect général, il faut bien les avoir aperçus tels qu'ils se présentent dans leur individualité concrète, par laquelle ils se distinguent les uns des autres. En particulier, la durée successive comprend des parties distinctes : en elle l'avant et l'après, le présent, le passé et le futur ne se confondent pas. Cela est primitif, originel ; la numération, la mensuration ne viendront qu'ensuite. Si j'entreprends de compter les périodes de la durée ou de les évaluer les unes par rapport aux autres, c'est parce que je les ai préalablement distinguées. Certains névrosés ont l'obsession du nombre : ils éprouvent le besoin de compter tous les objets qui les entourent, par exemple, les maisons qui bordent la rue où ils circulent. L'homme normal ne subit pas cette hantise : il sait néanmoins qu'il y a plusieurs

Nature, qui prend pour lui le même aspect que celle des consciences, mais surtout ces durées particulières se fondent dans la durée générale du Tout (p. 10 et *passim*). *Matière et Mémoire* (1897) indiquait déjà ce point de vue, mais il ne se développe avec toute son ampleur que dans l'*Evolution créatrice*.

(1) *Données*, p. 59.
(2) *Ibid.*, p. 58 et tout le chapitre II.
(3) *Ibid.*, p. 174. Nous soulignons un mot.

maisons, et peut-être même la variété de leurs architectures attire-t-elle son attention : il les distingue, sans les compter. Nous retrouvons ici l'un des vices de raisonnement, signalés plus haut dans leur généralité : la méconnaissance d'un milieu entre les conceptions mathématiques et celle de la continuité indistincte. En nous éloignant de la seconde nous ne rencontrons pas sur notre chemin les premières, situées au-delà de celle qu'appuyés sur l'expérience directe, nous adoptons. Tous les arguments fondés sur la nécessité de compter pour distinguer sont donc sans valeur.

b) Mais ce n'est pas seulement l'arithmétique qui s'introduit, selon Bergson, dans notre conception de la durée temporelle : c'est encore la géométrie. Selon lui, une consécution nécessaire mène de l'une à l'autre : « Toute opération par laquelle on compte des objets matériels implique la représentation simultanée de ces objets, et par là on les laisse dans l'espace » : on s'en forme « une image étendue »[1], figure plane ou solide.

A la lecture des passages où l'auteur développe cette thèse, un trait saute aux yeux : il raisonne avec des images et non avec des concepts[2]. On l'a souvent remarqué : Bergson n'a jamais su distinguer nettement les unes des autres ; sa philosophie est une philosophie du sensible et de l'imaginé : l'intellectuel, comme le spirituel vrai, lui échappe. Pourtant, ici, il s'agit de notions à dégager dans toute leur rigueur. Laissons donc de côté les images qui peuvent les accompagner : nous en parlerons plus loin. Quelles qu'elles soient, il est certain que nous ne *concevons* pas le temps comme l'espace.

Que l'on prenne la durée cosmique dans son état naturel et concret, ou qu'on lui fasse subir l'élaboration mathématique, elle inclut manifestement une *succession* de moments. Elle n'est jamais tout entière à la fois. Ses parties n'existent point simultanément : le passé n'est pas le présent, ni le présent l'avenir. La continuité temporelle se déroule comme un flux qui passe et ne s'arrête jamais. Au contraire, une étendue spatiale est tout entière réalisée à la fois : ses parties coexistent, sont contemporaines, s'étalent dans la simultanéité les unes à côté des autres. Ici pas de flux, tout est arrêté, fixe. L'avant et l'après n'ont pas le même sens dans la durée et dans l'espace : il n'y a là qu'une

(1) *Ibid.*, p. 59.
(2) « Ou nous... comprenons tous [les objets] dans la *même image* ; ...ou nous répétons [plusieurs] fois de suite l'*image* d'un seul d'entre eux... Pour que le nombre aille en croissant, ...il faut bien que je retienne les *images* successives... Dès qu'on désire se représenter le nombre, et non plus seulement des chiffres et des mots, force est bien de revenir à *une image étendue*... Pour *imaginer* le nombre 50, par exemple, on répétera tous les nombres... etc... Involontairement nous fixons en un point de l'espace chacun des moments que nous comptons ». *Ibid.*, p. 59, 60. Les soulignements sont de nous.

similitude de mots. La durée et l'étendue sont donc choses essentiellement différentes, et les notions que nous nous en formons s'opposent *contradictoirement*, comme celles de mouvement et d'immobilité. De plus, chaque partie du temps est d'une capacité infinie : la multitude des événements que peut contenir une période temporelle n'est pas limitée, elle peut croître sans mesure ; la coexistence de ces événements ne gêne en rien leur développement : le temps leur appartient à tous, au même titre, en commun. Au contraire, l'espace est approprié de façon exclusive par le corps qui l'occupe ; il se remplit d'un seul coup totalement, et une fois rempli, il refuse d'accueillir le moindre surplus ; le corps qui l'occupe chasse de son domaine tous les autres, le leur rend impénétrable. Ces oppositions sont évidentes et des moins sujettes à contestation. Il n'est même pas question ici, directement, de ce qui est, mais de la manière dont nous le concevons. Venir nous dire que, croyant penser le temps, nous pensons l'espace, c'est porter un défi à la conscience que nous avons de nos propres opérations mentales ; c'est se donner le rôle du « malin génie » inventé par Descartes.

Quant aux images qui peuvent accompagner l'idée du temps, elles n'ont qu'une importance secondaire : elles ne sauraient en modifier la nature. Il arrive souvent en effet que certaines images se joignent à des idées qui n'ont pas germé sur elles ; elles sont amenées là par association, symbolisme, convention, etc. Ainsi, il est possible qu'une image spatiale accompagne une idée de temps, comme sa projection, son reflet *dans un autre domaine*. Je ne pense cependant pas qu'il faille ériger le fait en loi générale. Car la succession temporelle possède son image propre, naturelle. Elle peut avoir lieu en effet dans le monde sensible, et donc l'imagination est capable d'en peindre le tableau. Nous pouvons nous figurer, par exemple, un défilé, un cortège composé de personnages divers, que nous distinguons parfaitement. Bien entendu, ils se meuvent dans l'espace et y occupent des places différentes, mais ils se distinguent par autre chose encore : à savoir parce qu'ils se succèdent dans le temps. Ils n'apparaissent nullement comme « simultanés », comme formant une « juxtaposition » statique. Et l'imagination comme le sens, enregistre précisément leur passage ininterrompu, leur contiguïté temporelle, leur jonction immédiate dans la durée, le moment physique dans lequel ils se touchent. Des réalités matérielles distinctes peuvent être l'objet d'une représentation imaginative unique, à condition qu'elles se tiennent immédiatement : la contiguïté temporelle, comme la contiguïté spatiale, comme la différence de deux couleurs voisines ou de deux sons successifs, relèvent d'une seule et même intuition sensible. On ne voit donc pas pourquoi l'image

typique de la succession temporelle serait immanquablement supplantée par celle de l'immobilité dans l'espace.

c) La philosophie bergsonienne admet que des êtres ou des événements divers se succèdent en ce monde — ce qui est l'évidence même[1] — mais elle soutient qu'ils demeurent « indistincts » jusqu'au moment où notre esprit les distribue dans ses compartiments spatiaux. La succession est donc donnée, réelle, mais non pas la distribution[2]. Cependant l'une ne va pas sans l'autre : une succession réelle implique une distinction *du même ordre ;* la succession est constituée par la distinction de ses phases ; toutes deux sont données au même titre et dans le même acte. La durée s'évanouit si elle ne comprend un *avant* et un *après* distincts, si l'événement qui éclôt maintenant se confond avec ses prédécesseurs et ses successeurs. Ceci doit être maintenu sous peine d'ôter à l'idée même de durée toute signification. Si je ne saisissais pas les événements comme distincts, comment les verrai-je se succéder ? il n'y en aurait plus qu'un seul, immobile, éternel.

d) Mais le temps n'enferme pas seulement des successions : il comprend aussi des simultanéités. De celles-ci au moins ne peut-on soutenir qu'elles se confondent avec des juxtapositions spatiales ? Le grand principe bergsonien qu'on ne peut envisager simultanément plusieurs objets sans les voir dans l'espace, trouverait ici une application limitée.

Malheureusement il n'en va pas ainsi. La simultanéité est un indice temporel et non spatial. Tout autant que la succession, à laquelle elle s'oppose, elle appartient à l'ordre de la durée dont le présent est un élément. Il est vrai que les événements physiques, matériels, marqués de cet indice, le sont *aussi* de l'indice spatial ; s'ils se passent en même temps, ce ne peut être qu'en des lieux divers ; et certains faits psychologiques — ceux qui relèvent de la sensibilité[3] — sont dans le même cas, à cause de leurs conditions organiques. Mais pour tous ces événements, le fait d'être *contemporains* ne se confond pas avec celui d'*avoir des rapports dans l'espace :* ce sont là deux propriétés absolument différentes, et il serait un peu grossier de les identifier sous prétexte qu'elles se rencontrent à la fois chez les mêmes sujets.

Mais surtout il y a des cas où ce prétexte même n'existe pas, où la coexistence temporelle ne se double d'aucun rapport

(1) « La succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel ». *Evolution créatrice,* p. 10.

(2) « Dans la conscience nous trouvons des états qui se succèdent sans se distinguer ». BERGSON, *Données,* p. 173.

(3) Par exemple, deux douleurs, l'une au pied et l'autre à la main, éprouvées simultanément.

spatial. Exemple. Je travaille à établir une argumentation philosophique, et en même temps, un air de musique, mélodie muette, chante dans ma mémoire. J'ai conscience des deux faits à la fois, sans bien sûr former l'image ridicule de mes raisonnements logés dans un casier de l'espace à côté de celui qu'occupe la mélodie[1].

Dans les exposés bergsoniens, les phénomènes distincts sont dits « extérieurs les uns aux autres »[2], et à la faveur de cette notion équivoque d'extériorité, se glisse la conclusion qui les range, d'office, dans l'espace. On peut, si l'on veut, se servir de cette notion pour les définir, mais à condition d'en bien préciser le contenu. Pour tous les faits en question, l' « extériorité » consistera en ceci que chacun reste strictement lui-même, sans contamination, sans sortir de sa nature et de son individualité propres, *étrangères* à celle des voisins. Si les phénomènes sont successifs, leur « extériorité » consistera de plus en ceci qu'ils n'empiètent pas les uns sur les autres et que l'un ne naît que lorsque l'autre s'éteint. Mais affirmer rondement que ces distinctions équivalent à une extériorité spatiale, c'est émettre une affirmation gratuite et supposer ce qui est en question.

B) La durée concrète enferme donc des événements distincts. Pour reprendre l'exemple de Bergson, la fonte du morceau de sucre dans l'eau[3] est un phénomène bien caractérisé, qui a un commencement et une fin. On a pu noter son début — il n'existait pas, bien sûr, avant que le sucre fût mis dans l'eau — et vient un moment où il est certainement achevé : il ne se prolonge pas indéfiniment. Ce ne sont point là « des abstractions »[4] mais les articulations mêmes du réel. Pareillement, dans la durée intérieure, le sujet passe d'une pensée, d'une sensation, d'un sentiment, d'une occupation à d'autres absolument divers. Je poursuis une étude abstraite ; tout à coup, on frappe à ma porte pour m'annoncer une nouvelle ou me demander un service. Le train de pensées qui m'emportait s'arrête net, et j'entre immédiatement dans un autre, qui ne lui ressemble point. Impossible de « télescoper » ces événements, de les résorber l'un dans

(1) Si nous sortions de la philosophie de la Nature pour pénétrer dans la métaphysique, nous verrions que l'esprit humain est capable de concevoir sans contradiction la coexistence de plusieurs êtres immatériels, de plusieurs monades, non localisées dans l'espace, et qui ne font pas *nombre*, parce qu'elles ne sont pas unités de même nature, additionnables. On peut refuser d'admettre la réalité de tels êtres, mais non pas soutenir que leur concept implique le nombre et encore moins l'occupation de l'espace.
(2) Voir, par exemple, *Données*, p. 125.
(3) *Evolution créatrice*, p. 10.
(4) *Ibid.*

l'autre ; leurs caractères, leur coloration, leur forme, leur allure, leurs effets les opposent : ils sont une multiplicité *distincte*[1].

Bergson critique judicieusement l'extension universelle attribuée, sous l'empire de préjugés mécanistes et matérialistes, au postulat de la conservation de l'énergie[2]. Mais il lui en substitue un autre, analogue : il change simplement la nature de ce qui persiste et en conserve l'unité. Au lieu d'engendrer la conscience par le mouvement il fait naître celui-ci de celle-là[3]. D'après lui, le courant de la vie est foncièrement un. Or, si l'on s'avise de vouloir appliquer au concret cette formule générale et abstraite, que trouve-t-on ? une suite d'actions et de réactions multiples, parfois dépendantes les unes des autres, mais à coup sûr distinctes. L'énergie physique ne se conserve pas telle quelle : elle se transforme, c'est-à-dire qu'elle en produit une autre. Qu'une action électrique, par exemple, donne lieu à un effet lumineux ou que la lumière détermine une production d'électricité, il y a là *plusieurs événements*, de caractères tranchés, et irréductibles. Le mouvement mécanique lui-même, le pur déplacement local, ne forme pas continuité, n'est pas un dans l'univers : il y a des mouvements divers, spécifiés par des points de départ et d'arrivée comme par des trajectoires différentes. Tel mouvement s'interrompt, s'achève ; un autre commence, parfois après un intervalle de repos. Il en va de même — nous venons de le montrer et l'observation la plus élémentaire, la plus indiscutable en témoigne — dans la durée psychologique.

On essaie de voiler ces évidences en supposant que le passage d'un état à un autre se fait *toujours* par « gradations insensibles », par fusion progressive, dans la continuité d'un même mouvement[4]. Le mouvement est par essence, une continuité[5], et il est sûr que des changements de ce genre ont lieu très fréquemment dans la Nature.

Cependant la continuité n'est pas la loi générale des successions naturelles : il se produit aussi des changements brusques et radicaux, de véritables sauts, où aucun devenir continu et

(1) « Inter duas species intellectas non est continuatio sed successio tantum ...et similis ratio est de successione affectionum ». SAINT THOMAS, I *Sent.*, dist. 37, 4, 1. Cf. *ibid.* : dist. 8, 3, 3, et *Phys.*, VIII, l. 18, sur ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 8, 264 b, 6, où le Stagirite enseigne que la continuité du temps ne suffit pas à faire la continuité des événements qui s'y passent.

(2) *Données*, p. 115 sq.

(3) *Ibid.*, p. 117. Voir l'exposé de la doctrine générale du bergsonisme sur ce point dans notre ouvrage : *Sur la philosophie bergsonienne*, p. 73 sq., 107 sq.

(4) BERGSON, *Matière et Mémoire*, p. 205, 233. — LE ROY, *art. cit.* (1899), p. 379. Cf. p. 390 à 392.

(5) ARISTOTE, *Phys.*, V, 4. SAINT THOMAS, *Phys.*, III, l. 2 ; — V, l. 7, ; — *Sent.*, III, dist. 31, q. 2, a, 1, sol. 2.

graduel ne sépare les deux extrêmes[1]. Bergson lui-même l'admet[2], sans paraître remarquer que ces cas-là brisent la continuité à laquelle il tient si fort. N'entrons pas ici dans le vaste et difficile problème de l'évolution des espèces, des interruptions, des lacunes, des coups de théâtre qui la caractérisent ; faisons tout bonnement appel à notre expérience quotidienne : elle nous offrira à foison des exemples de changements soudains, absolus. Des figures parfaitement hétéroclites passent sans cesse sous nos yeux, et ce n'est que dans les livres de géométrie que le polygone, en multipliant progressivement ses côtés, devient cercle (encore, au terme, y a-t-il un « passage à la limite », c'est-à-dire une rupture de continuité, un bond). Des couleurs heurtées se remplacent subitement : un ciel d'orage, où la foudre déchire par instants les ténèbres, n'a rien d'une gradation de nuances bien fondues. Dans la conscience, une décision volontaire succède à une molle rêverie : *qualitativement* ces actes ne se rejoignent pas ; ils sont absolument divers ; ce n'est pas la rêverie qui, en se dégradant ou, si l'on veut, en se condensant, en se durcissant de façon insensible, devient à la fin vouloir[3].

Des événements hétérogènes qui se succèdent sans transition ne forment donc point, par eux-mêmes, continuité. Ils sont simplement *contigus* dans la durée : ce qui signifie qu'*aucun intervalle* de temps, aucun événement intermédiaire ne les sépare. Leur diversité spécifique, leurs natures incompatibles constitueraient plutôt entre eux des barrages, des causes de séparation. Pour les relier, quelque chose d'autre qu'eux-mêmes est requis. Ce quelque chose ne saurait être qu'un sujet commun, une substance corporelle ou spirituelle qui leur prête son unité et s'exprime, tour à tour, diversement, en eux. Ne disons donc pas : l'état lumineux *devient* l'état électrique, la pensée spéculative *devient* la décision — ce qui n'a aucun sens ; — mais disons : un corps passe de l'état lumineux à l'état électrique, un même esprit pense et veut successivement.

Quant aux phénomènes qui manquent de ce support substantiel, on ne voit pas quelle continuité pourrait leur être attribuée : ils sont séparés, décousus ; ils s'égrènent çà et là sans qu'aucun ordre spécial, intérieur et commun, les relie. Ma pensée n'est

(1) Ces cas se rencontrent, selon Aristote et saint Thomas, dans les mutations substantielles et aussi dans l'éclosion de certains accidents. (*Sent.*, I, dist. 1, q. 1, 2, 3um ; — *Contra Gent.*, II, 19, n° 4 et 5 ; etc.).

(2) *Evolution créatrice*, p. 26.

(3) La théorie des *quanta*, qui a fait de nos jours une si grande fortune en physique, représente les phénomènes, non comme une continuité de « gradations insensibles », mais comme des explosions intermittentes : le mouvement exige, pour ses résurrections périodiques, une accumulation déterminée d'énergie : faute de quoi, rien ne se produit. Il n'est donc pas tout à fait vrai de dire, comme M. Le Roy le faisait en 1899, que « la science moderne est orientée vers le rétablissement de la continuité dans l'univers ». *Art. cit.*, p. 385.

pas continue avec celle de mon voisin ; le vol de l'oiseau ne continue pas le mouvement du feuillage qu'il traverse. « Tout mouvement, dit Aristote, ne saurait être continu à tout mouvement, pas plus que n'importe quoi d'autre à n'importe quoi. La continuité n'existe que là où les extrémités sont un ». Or il y a des choses dont les extrémités ne peuvent se fondre parce qu' « elles sont *spécifiquement diverses.* Mais des mouvements qui ne sont identiques ni spécifiquement ni même génériquement, peuvent être contigus (ἐχόμεναι) ; par exemple une course peut être suivie d'un accès de fièvre », et dans la course aux flambeaux où la torche passe de mains en mains, « les transports » qui la font avancer d'un endroit à l'autre s'entresuivent, mais ne font pas un seul et même mouvement : « ils sont contigus, mais non continus »[1].

Les parties quantitatives d'un continu matériel, étant homogènes, possèdent en elles-mêmes une raison d'unité : rien dans leur nature propre ne les oppose. Elles sont simplement divisibles, et si elles se divisent en fait, cette séparation proviendra d'une cause étrangère : « formes » ou natures diverses qui s'établiront chez elles, agent extérieur qui rompra artificiellement leur continuité. Mais là où apparaît une diversité *qualitative*, soit dans l'espace, soit dans le temps, une raison de séparation apparaît du même coup : les divergences spécifiques isolent.

Pour obtenir une fusion entre événements divers et successifs, Bergson pose en principe que les faits révolus font partie intégrante de la réalité actuelle, que le passé subsiste « en soi »[2] et qu'il est présent tel quel, par lui-même, dans ce qui lui succède. Par exemple, une décision libre contient toute l'histoire de l'individu qui la prend[3]. — Il nous paraît impossible de donner à ces assertions un sens autre que métaphorique. Le passé ne subsiste plus ; l'avenir n'est pas encore. Que l'on parle de conséquences, d'effets, d'actions et de réactions qui s'engendrent les unes les autres, à la bonne heure ; mais non point d'événements qui, achevés, subsistent quand même « en soi », ou qui, encore à naître, sont déjà là : les uns et les autres se trouvant établis dans l'existence indépendamment de tout sujet comme de toute cause productrice *actuelle.* Pour opérer de tels miracles, il faut mettre en jeu la grande machine métaphysique montée par le bergsonisme ; pour les accepter, il faut acquiescer à la théorie générale de l'action substance unique de toute réalité ; puis bouleverser les notions d'existence, de présent, de passé et d'avenir, croire que rien ne meurt, que rien vraiment ne *succède* à autre chose, etc. C'est beaucoup...

(1) *Phys.*, V, 4, 228 a, 22 à 29.
(2) *Matière et Mémoire*, p. 162 : « Cette survivance *en soi* du passé s'impose donc... ».
(3) *Données*, chap. 3.

L'efficacité des événements se prolonge, durant un temps, variable, mais non infini, au-delà de leur accomplissement actuel. Cela signifie qu'ils en ont produit d'autres qui, portant leur empreinte, sont néanmoins différents. La causalité n'est point l'identité de la cause et de l'effet, la contenance formelle, la présence actuelle de la première dans le second.

De tout ceci il ressort que la durée réelle est faite d'événements distincts et que ces distinctions temporelles sont un principe spécial de discrimination entre les êtres. Si, dégagés de toute théorie préconçue et de tout système artificiel, nous cherchons simplement, candidement, « avec des yeux neufs », comme on dit, à voir ce qui est, nous nous trouverons en présence d'un univers, non point *monistique*, mais *pluraliste*, aussi bien au point de vue de la durée qu'à ceux de la quantité ou de la qualité. Il n'y a pas *une* vie, « la vie », mais *des* vies ; pas *une* évolution, « l'évolution créatrice » universelle, mais *des* évolutions diverses, limitées, spécifiées, qui s'emmêlent, s'entrecroisent, s'opposent. Il n'y a pas *une* durée, mais *des* durées particulières, individuelles, — car la durée n'est pas autre chose que l'existence des individus. Le devenir n'est pas un continu unique. Chaque devenir se distingue en *largeur*, si l'on peut dire, des devenirs voisins qui se poursuivent parallèlement à lui ou s'enlacent autour de lui ; il s'en distingue encore, — pour continuer la même métaphore — en *longueur :* car il ne se poursuit pas indéfiniment ; il s'achève et un autre commence[1].

II° *Abolition des distinctions spatiales.*

Le procédé employé ici est le même que celui qui a servi pour effacer les distinctions temporelles : une réduction. On essaie de ramener les divisions dans l'étendue, la diversité et les changements de position, à des différences qualitatives.

a) Un continu indivis, dit M. Le Roy, n'offre pas deux points absolument homogènes[2]. De même, les corps que nos yeux aperçoivent quantitativement séparés et constituant deux étendues distinctes, ne sont en réalité que le continu unique, affecté seulement de nuances qualitatives diverses.

Nous nous garderons de nier la réalité de ces différences

(1) Nous posions naguère à Bergson les questions suivantes : Arrivons-nous à étreindre en nous la vie universelle ? Pouvons-nous, dans notre expérience interne, aller « plus loin » que « notre existence individuelle et fragmentaire », et toucher, en sa réalité « absolue », le « principe de toute vie, comme aussi de toute matérialité ? ». ...Avons-nous l'expérience du Tout ? ...Quelqu'un « sent »-il vraiment, ce qui s'appelle sentir, que son être s'est formé dans « l'océan de la vie », «par une espèce de solidification locale» ? *Sur la philosophie bergsonienne*, p. 94, 95. Les mots guillemetés sont ceux de Bergson lui-même.
(2) *Art. cit.* (1899), p. 386, 387.

qualitatives. Par elles aussi les individus se distinguent. Il n'y a pas dans l'univers d'objets exactement pareils et distingués uniquement par leur position locale. Une différence de position pure, isolée de toutes les autres ne se rencontre pas : nos philosophes se donnent une peine inutile à le démontrer. Et il faut signaler ici chez eux, dans la manière de poser le problème, une étrange *ignoratio elenchi*. M. Le Roy rejette ce qui serait « une *simple* différence de position »[1]. Bergson refuse d'admettre « des mouvements réels qui ne présenteraient entre eux *que des différences de quantité* »[2]. Mais la question n'est pas là. Nous demandons si les distinctions qualitatives sont les seules, si elles excluent toutes les autres. Deux fragments d'une substance homogène, deux morceaux d'argent ou de plomb, séparés, placés en des endroits divers, ne sont pas éclairés de la même manière, leur couleur, leur éclat diffèrent, etc. Mais ces différences-là sont d'un tout autre ordre que la séparation locale. L'un des phénomènes n'existe pas sans l'autre, mais il est sophistique de les confondre. Quand on scie un tronc d'arbre ou que l'on partage une pomme, quand une porcelaine se brise, que voit-on ? Un continu unique qui demeure tel quel, sans aucune altération de sa continuité, avec seulement quelques changements de qualité ? Personne, je pense, ne le soutiendra. *Outre les changements qualitatifs* qui ont pu avoir lieu, un autre événement s'est produit. La continuité primitive ne subsiste plus : elle a été rompue. De l'état de distinction virtuelle, certaines parties du continu ont passé à l'état de division actuelle. Deux phénomènes, de l'ordre de la quantité se sont succédé : deux états de l'étendue — unité et division — absolument divers. Il y a donc dans le réel des séparations quantitatives. Bergson n'a pas vu que, dépouillée de l'absolutisme et de la rigidité mathématique, l'étendue concrète reste dans l'ordre de la quantité et n'émigre pas pour autant dans celui de la qualité pure.

« Comment, demande-t-il, morcelons-nous la continuité primitivement aperçue...? Sans doute, cette continuité change d'aspect d'un moment à l'autre : mais pourquoi ne constatons-nous pas purement et simplement que l'ensemble a changé, comme si on avait tourné un kaléidoscope ? »[3] La réponse est aisée : parce que quelque chose change et quelque chose demeure. Je regarde une voiture qui passe le long d'un mur, d'une haie, d'un bois : c'est une tache de couleur noire qui se déplace sur un fond gris ou vert. « L'ensemble » ne se transforme pas en bloc . les couleurs, par exemple, restent invariées. Je vois toujours,

(1) *Ibid.*
(2) *Matière et Mémoire*, p. 225.
(3) *Matière et Mémoire*, p. 219.

au-dessus de l'endroit où se déplace la tache noire, cette bande grise ou verte, le noir de la tache mouvante ne s'altère pas davantage : du moins mon expérience, mes sens ne m'avertissent d'aucun changement de couleur qui se produirait là. Certes, les *rapports* de ce qui ne change pas avec ce qui change se modifient incessamment, mais ce sont justement des rapports locaux et non qualitatifs. Et ils ne sont pas « l'ensemble », le tout de la réalité ; ils la « teignent », si l'on veut, mais de la façon la plus extérieure et la plus superficielle : la réalité contient beaucoup d'autres ingrédients qui ne se transforment pas avec eux. De même, dans le kaléidoscope, des morceaux de verre bien identifiables, que l'observateur ne perd pas un instant de vue, entrent dans des combinaisons nouvelles, sans rien abandonner de leur couleur ni leur forme.

« Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, dit encore Bergson, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres... a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution »[1]. Entre eux donc, d'après les principes posés par le philosophe, pas de séparation quantitative, locale, mais seulement une différence de qualité : des caractères hétérogènes s'impriment, des évolutions diverses se poursuivent sur un quelque chose qui est commun. — Mais si ce quelque chose est vraiment *un* et *unique*, s'il n'a pas de parties diverses et séparées, il est contradictoire de le supposer modelé à la fois selon des directions divergentes, par des formes hétérogènes. Nécessairement les évolutions diverses exigent des terrains séparés.

b) En vain recourrait-on, pour parer à cette objection, aux notions de « solidarité étroite », de réciprocité « d'actions et de réactions », etc. Comme nous l'avons vu en distinguant la contiguïté de la continuité, toutes ces notions supposent des éléments distincts[2]. La biologie nous fait connaître certains cas de parasitisme ou de symbiose, où il est malaisé de discerner les deux partenaires qui semblent exploiter en commun un domaine indivis. Ce domaine est pourtant rigoureusement divisé : ce ne sont point les mêmes portions de matière qu'occupe et qu'assimile chacun d'eux[3].

c) Un dernier argument pour établir l'indissoluble continuité

(1) *Op. cit.*, p. 233.
(2) Cf. ci-dessus, p. 200 sq.
(3) Par exemple, chez les lichens, que l'on a pris longtemps pour une seule espèce végétale, et qui sont en réalité formés par l'association d'un champignon et d'une algue, on discerne nettement, au microscope, les fibres qui appartiennent à l'un et à l'autre des deux associés.

de tout le réel est celui qui identifie l'*action* d'un être avec sa *présence*. « Il n'y a pas, dit Bergson, de point matériel qui n'agisse sur n'importe quel autre point matériel. Si l'on remarque qu'une chose est vraiment là où elle agit, on sera conduit à dire (comme le faisait Faraday) que tous les atomes s'entre-pénètrent et que chacun d'eux remplit le monde »[1].

Prise au pied de la lettre et selon toute sa portée, cette thèse va fort loin. Si je l'en crois, cet objet que j'aperçois là devant moi ne m'est pas plus présent, ni d'une autre manière, que celui qui se trouve aux antipodes... Je ne pense pas que des affirmations aussi tranchantes puissent se réclamer d'aucune expérience. Elles font partie d'une *théorie*, scientifique ou philosophique, mais, à coup sûr, elles n'expriment pas *ce qui nous est purement donné*. De fait, nous savons que des influences cosmiques, telles que la chaleur, la lumière, la gravitation, etc., se font sentir loin des corps qui en sont l'origine et la source. On peut baptiser ces influences lointaines du même nom que ces corps, décider qu'elles sont « la chose » même, le corps en question, et que partout où elles parviennent, « la chose » se trouve aussi. Mais tout cela n'est qu'opération verbale. La réalité ne change pas pour autant : elle continue de nous présenter deux espèces de phénomènes absolument distincts. Les astres qui exercent les uns sur les autres des attractions réciproques ne se confondent pas : le phénomène d'attraction n'est pas un phénomène de fusion. Mettons que *quelque chose* de l'astre soit présent à chaque point où son influence se fait sentir. En tout cas, il y a chez lui *beaucoup d'autres choses*, que l'attraction n'emporte pas avec elle dans les divers lieux où elle s'exerce : elle n'épuise pas, à elle seule, toute la réalité de l'astre. L'attraction de la lune détermine les marées : est-ce à dire que la lune et les marées ne fassent qu'un, ou que la lune soit dans les flots ? L'expérience ne me donne pas le brasier qui réchauffe ma chambre comme présent en chaque point de cette chambre : la sensation de la chaleur est irréductible à celle que produirait le feu lui-même, au contact direct : et l'on relèverait encore mainte autre différence entre les deux phénomènes, dans l'ordre des sensations visuelles, par exemple : le feu est visible, la chaleur ne l'est pas, etc. Les deux expériences — celle de la présence et celle de l'action — ne coïncident pas, ne se recouvrent pas, ne se laissent pas « réduire » l'une à l'autre.

Etirer les influences cosmiques à l'infini, afin que chacune d'elles « remplisse le monde », c'est exposer des vues théoriques qui ne traduisent pas précisément l'expérience. Car toutes les

(1) *Evolution créatrice*, p. 221.

activités que nous pouvons observer dans la Nature sont circonscrites à une certaine zone. Partout et toujours nous voyons ces influences faiblir peu à peu, s'arrêter et s'éteindre : à une certaine distance de leur source elles cessent de se manifester ; nous les rencontrons ici et non pas là. D'autres se sont installées à leur place. Rien n'est infini dans la Nature : pas plus les actions que les substances. Nous sommes donc perpétuellement ramenés à des êtres et à des événements circonscrits en de certaines limites, c'est-à-dire distincts dans l'étendue.

La révolution bergsonienne qui supprime dans le réel les distinctions quantitatives, est l'inverse de la révolution cartésienne qui abolissait les distinctions qualitatives. L'une n'est pas plus légitime que l'autre. Toutes deux donnent un démenti au donné.

III) *Abolition des distinctions qualitatives.*

Ici, nous rencontrons cette notion d'une « multiplicité [purement] qualitative », aux termes « indistincts »[1], — dont nous avons déjà signalé la contradiction intérieure[2].

Dans cet assemblage d'idées qui s'excluent, il est visible que la pensée bergsonienne penche davantage vers l'indistinction que vers la multiplicité[3], sans néanmoins se résoudre à lâcher carrément cette dernière. Cependant, si en parlant de l' « hétérogénéité » du réel, de la « multiplicité innombrable » de ses qualités, on avoue se servir d'un langage inexact, qui contredit ce qui est vraiment, c'est qu'on tient le réel pour uniforme et invarié. Le dilemme se pose inéluctable. Ou bien la diversité appartient au donné : celui-ci présente des différences, des lignes de partage qualitatif que notre esprit se borne à relever et à suivre — et c'est ce que nous soutenons, — ou bien cette diversité est l'œuvre exclusive de l'activité du sujet, et le réel n'est plus qu'un grand être neutre, indifférencié, inarticulé, inorganisé : substance unique partout semblable à elle-même. En ce cas on ne doit plus parler de son caractère multiforme et « complexe », de la multitude « innombrable » des « termes » qu'il enveloppe.

Pour rendre la théorie moins invraisemblable, on recourt à des exemples tirés de la vie commune, à des cas privilégiés où l'intuition est censée prendre le dessus sur les distinctions conceptuelles. En écoutant « deux interlocuteurs converser dans un idiome inconnu, dit M. le Roy, je ne perçois rien qu' « un

(1) *Données*, p. 92, 93. Le Roy, *art. cit.* (1899), p. 390 et *passim.*
(2) Ci-dessus, p. 202 sq. et 209 sq.
(3) *Données* : *loc. cit.* Cf. les textes de Le Roy transcrits ci-dessus, p. 192, et du même, *art. cit.* (1899), p. 390, 391. Cité ci-dessus, p. 202, note 2.

continu sonore... *où je ne sais rien distinguer.* Telle est la continuité de l'intuition primitive ». Et encore : « à sa naissance, l'enfant qui voit une tache rouge sur une surface blanche, *ne distingue pas* la tache du fond qui l'environne »[1].

Nous nous permettons de trouver ces observations superficielles et inexactes. Quand j'écoute une conversation en langue inconnue, il n'est pas vrai que je n'y distingue « rien ». J'y distingue des *sons divers,* comme quand j'écoute une musique sans paroles. De ce que je ne discerne pas *les mots,* dans leur individualité et leur signification, il ne s'ensuit pas que tout y soit pour moi confus, indifférencié, indiscernable. M. Le Roy prononce qu' « à sa naissance » l'enfant ne distingue pas le blanc du rouge. Qu'en sait-il ? Toute vérification est ici impossible. Sans prétendre définir ce qui se passe « à la naissance », nous croyons que les sens, quand ils s'éveillent, subissent l'action d'agents divers et que celle du blanc n'est pas celle du rouge. Avant l'entrée en jeu de l'intelligence — et ici encore il serait téméraire de fixer des dates — l'*idée* des couleurs, de leur variété et de leurs différences n'existe pas chez l'enfant[2], mais parce qu'il ne *conçoit* pas ces dernières, est-ce à dire qu'il ne les *sent* pas, ne les *voit* pas ? Pourquoi son œil serait-il insensible à cette variété du donné ? pourquoi percevrait-il « indistinctement » le rouge comme blanc et le blanc comme rouge ? D'où lui viendrait cette vertu de convertir le distinct en indistinct, c'est-à-dire au fond l'hétérogène en homogène ? S'il ne perçoit pas les *deux* couleurs comme telles, que perçoit-il donc ? il serait bon de l'indiquer avec précision. Est-ce un rouge identique au blanc ? ou un blanc qui habite « l'intérieur » du rouge, en vertu de l'axiome que « tout est intérieur à tout » ? De telles assertions sont des jeux de propos discordants : elles n'offrent aucun sens intelligible. On ne peut pas non plus vouloir dire que la vision ait à l'origine un objet neutre, la couleur en général, une couleur indéterminée : ce serait lui prêter une abstraction, chose assurément bien éloignée des intentions de nos philosophes. Alors que signifie en définitive cette indistinction du divers ? quelle est la pensée qui se cache sous un assemblage de mots dont l'un nie ce que l'autre exprime ?[3].

(1) *Art. cit.*, p. 390.
(2) Sur les idées toutes proches de la sensation et calquées directement sur elle, voir notre *Critique de la Connaissance*, p. 367.
(3) On le voit. Quoique mathématicien, M. Le Roy n'est pas très difficile sur la rigueur des démonstrations et la propriété des termes. Disons-le franchement : ses argumentations ont souvent un caractère plus littéraire et oratoire que philosophique. Le « travail de dissection délicate » (p. 377), auquel il prétend se livrer pour justifier ses « réductions », est la plupart du temps, accompli de façon hâtive et par à peu près. Et le ton toujours péremptoire que le philosophe prend pour énoncer ses conclusions, déclarant tout ce qui s'y oppose négligeable, naïf ou périmé, n'est pas fait pour en imposer au lecteur tant soit peu exigeant.

Ici, comme pour la réduction des différences temporelles, on essaie d'estomper la contradiction en supposant que les qualités diverses se fondent l'une dans l'autre par gradations insensibles et variations infinitésimales. La critique que nous avons faite plus haut de cette conception[1] trouverait aussi bien place ici. Sans doute, on observe dans la Nature des changements progressifs, où une qualité, une couleur par exemple, se fond insensiblement dans une autre ; mais il y a aussi des changements qualitatifs subits et radicaux. Inutile de revenir là-dessus.

Mais il convient d'ajouter, pour le propos qui nous occupe actuellement, que la différence des qualités ne s'affirme pas seulement dans la succession temporelle, mais aussi dans la simultanéité. Les nuances de l'arc-en-ciel forment un ruban multicolore, que la perception embrasse d'un seul coup. Des actes psychologiques disparates s'accomplissent à la fois : par exemple, tout en contemplant un paysage, je réfléchis à un problème ou prends une décision ; ces divers actes coexistent dans le même moment, chacun gardant son individualité bien caractéristique. A propos de tels phénomènes, il ne saurait être question de « dégradation insensible ». Pour les faits de conscience indiqués, la chose est évidente : la contemplation du paysage ne *devient* pas réflexion intellectuelle ou décision volontaire. Pour passer peu à peu de l'un de ces actes à l'autre, il faudrait du temps : or ils sont simultanés. Que les couleurs du spectre empiètent les unes sur les autres, se mélangent ou se superposent partiellement, et qu'à la simple vue on ne puisse discerner leurs frontières, cela ne change rien à leur état réel et à leurs natures respectives : l'indigo n'est pas l'orangé; chaque radiation conserve sa spécificité incommunicable et ses propriétés particulières que relève expressément la science physique ; il n'y a point entre elles de fusion véritable. La métaphysique est là-dessus d'accord avec l'expérience : un fait, un être sont ce qu'ils sont et rien d'autre ; une chose qui serait à la fois ceci et cela, une réalisation double ou triple qui serait simultanément celle de plusieurs formes d'êtres, est une impossibilité.

Au surplus, il ne sert à rien de multiplier les intermédiaires entre des qualités diverses, simultanément présentes, de placer entre elles quantité de degrés infinitésimaux. Car, qui ne le voit ? la dimension et le nombre de ces degrés ne modifie aucunement la question. Qu'ils soient petits ou grands, nombreux ou non, peu importe. Il s'agit toujours de savoir si l'on a affaire au même ou au divers, et ce ne peut être aux deux à la fois.

1) P. 210. 211.

Conclusion générale

A) Dans la cosmologie bergsonienne, la Nature est donc un tout confus où ne se dessine aucune distinction réelle. « Aucun morcelage n'est donné... tant que l'esprit n'est pas intervenu »[1]. Rien dans la réalité ne réclame plutôt ce découpage que cet autre. Ce sont exclusivement les nécessités de la vie, les exigences de la pratique — en particulier celles du langage et de la communication avec nos semblables — qui dictent les choix, les séparations, les condensations, les solidifications que nous opérons dans le donné. Les êtres distincts et stables que nous croyons apercevoir ne sont au vrai que des moments de l'évolution générale, les directions passagères et de détail que prend le grand courant unique : pareils aux « remous », aux « tourbillons » éphémères et sans unité propre qui se forment dans un fleuve.

Et que l'on ne donne pas à ces énoncés un sens édulcoré : les êtres divers ne sont pas seulement *solidaires* du Tout[2], *ils sont formés par lui, qui entre dans leur constitution intrinsèque ;* car « une chose ne peut être définie que par ses relations qui embrassent tout l'ensemble cosmique ». Tout est dans tout[3].

La personne humaine — on ne le remarque pas toujours assez — ne bénéficie d'aucune exception à la loi générale. Dans la philosophie bergsonienne la « conscience » individuelle se distingue mal de la Nature — avec laquelle elle s'identifie dans la perception pure — et de ses semblables. Elle ne possède, comme les autres êtres, qu'une unité fragile, sans limites propres et fermées : elle est submergée, avec le reste, dans la confusion universelle[4].

L'intuition bergsonienne consiste essentiellement à retrouver cette perspective unitaire. Une fois le « morcelage » aboli, chaque être devient pour elle, « un point de vue » sur l'indéchirable unité du réel. Exercée dans l'instant qui passe, liée à cette image particulière qu'est le corps propre, elle embrasse néanmoins le Tout chaque fois qu'elle a lieu.

B) Le caractère éminemment théorique, systématique — et

(1) Le Roy, *art. cit.* (1900), p. 59. Cf. p. 52.
(2) Quoique ce mot « solidaire », comme celui d'« interaction » et autres semblables, reviennent assez souvent dans les exposés bergsoniens. Ce sont là des expressions impropres et qui ne suffisent pas à traduire la pensée de nos auteurs. Celle-ci va beaucoup plus loin : elle rejette expressément — nous l'avons vu — la conception d'unités distinctes et n'ayant entre elles que des rapports extérieurs.
(3) Cf. ci-dessus, p. 194, 195.
(4) Voir Appendice VII : *La distinction des personnes humaines dans la philosophie bergsonienne.*

ajoutons : imaginatif — de ces conceptions n'a pas besoin d'être souligné. Elles tiennent à une métaphysique que nous avons étudiée ailleurs[1] et sur laquelle nous ne reviendrons pas ici. Insistons seulement sur quelques points qui concernent de plus près la matière du présent Appendice.

1° *a)* Une disproportion flagrante existe entre l'objet de l'intuition bergsonienne et les conditions inéluctablement particulières et limitées où elle s'exerce. Les expériences dont elle se réclame sont un fondement bien insuffisant pour asseoir son ambitieuse ampleur. Voici un homme qui, du fond de son existence étroite et dans l'exiguïté de ses points de vue, regarde l'univers : naturellement il pense n'en saisir qu'une partie infime. Mais un philosophe survient qui lui dit : Détrompez-vous ! vous voyez le Tout. Vous n'en avez pas conscience, mais c'est ainsi. Donnez l'effort nécessaire, et vous vous en apercevrez. Ce qui tombera alors sous les prises de votre intelligence, ce sera le ciel et la terre et les mondes infinis, et l'immensité de l'être, « la totalité du Connaissable »[2]. — Certes, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'une telle connaissance est tout ce que l'on voudra, excepté une intuition. Ce peut être une idée générale et abstraite, ou une image vague que l'on prendra pour celle du Tout, — parce qu'elle est indécise et manque de contours — ce n'en est certes point l'appréhension directe. Aussi, conscient de l'énormité de ses affirmations, le philosophe s'avise-t-il de biaiser et d'en atténuer l'expression. « Lorsqu'on a saisi un point quelconque du Tout, dit-il, on possède *implicitement* l'ensemble ; ...d'où il résulte que l'intuition primitive... contient *virtuellement* la totalité du connaissable »[3]. Prenons garde à ces adverbes introduits dans l'énoncé et qui en modifient singulièrement la portée. Ce que l'on voit « implicitement », on ne le voit pas en fait ; ce qui est connu « virtuellement », on ne le connaît pas actuellement. Une conséquence est contenue implicitement dans son principe, mais tant qu'elle reste là, elle n'apparaît pas. Un ensemble dont on prend seulement une vue générale n'est connu que superficiellement : son organisation interne, ses profondeurs restent voilées. Elles sont là sans doute, mais l'intuition, si intuition il y a, les ignore. Si la vue du Tout, opposée aux connaissances vulgaires, se réduit à cela, vraiment elle ne les dépasse guère. Mais penser, pour de bon, que chaque phénomène, dont les traits fugitifs se dessinent quelque part en ce monde, contienne tous les autres, porte en lui la richesse totale de la

(1) *La Notion de vérité dans la « philosophie nouvelle »* ; — et *Sur la philosophie bergsonienne.*
(2) Le Roy, *art. cit.* (1900), p. 54.
(3) *Ibid.*, p. 59. Les italiques sont de nous.

Nature, enferme le développement complet de la durée, et qu'on puisse découvrir tout cela en lui, moyennant les efforts prescrits, c'est entrer en plein dans le royaume de la chimère.

b) Dire que cette immensité étreinte par un seul acte n'est qu'une infinité de rapports, concevoir chaque être ou chaque fait comme un « nœud de relations », ne simplifie aucunement le problème. Car, d'abord, une relation n'est perceptible par l'esprit que s'il connaît ce qu'elle relie : qu'est-ce qu'un rapport sans ses termes ?... Si donc l'intuition appréhende le prodigieux entrelacs des relations cosmiques, autant dire que l'univers, avec tout ce qu'il contient, lui est distinctement présent. Mais passons sur cette première et essentielle contradiction : nous n'échapperons pas du même coup aux difficultés précédentes. Car de deux choses l'une : ou bien l'intuition saisit ces relations en elles-mêmes au grand complet, dans leur totalité et leur étendue entière — ou bien elle n'en saisit que les intersections, les points où elles convergent pour former des « nœuds ».

Dans le premier cas, c'est encore à l'univers entier que nous avons affaire. Qu'il soit constitué par des relations ou par des substances, son immensité reste la même, sans proportion aucune avec l'acte particulier qui est censé le saisir : supposer que l'on s'égale au Tout par l'un quelconque de ces actes, c'est être dupe de son imagination. Que l'on y prenne garde, nous ne raisonnons pas ici comme Zénon d'Elée : nous ne disons pas qu'*avant* d'obtenir la vue du Tout, il faudrait *parcourir* une multitude infinie de relations ; nous disons que conçu comme une multiplicité distincte et mesurable, ou comme un continu indivis, le Tout véritable et complet est un objet trop vaste pour nos humbles moyens de connaître.

Dans le second cas, ce n'est plus le Tout que l'on voit, mais quelques-unes de ses parties : de même qu'en fixant exclusivement son regard sur les « remous » qui se forment çà et là dans un fleuve, on n'embrasse point en son entier cette nappe d'eau qui chemine. Les plus grands efforts dialectiques ne feront jamais « qu'un point quelconque du Tout » équivaille au Tout. De plus, en concevant — et c'est l'hypothèse même — ces « nœuds de relations » comme multiples, on retrouve des êtres *distincts :* et ce grand détour de spéculations que l'on a fait pour s'éloigner des vues communes, revient finalement à son point de départ. Pour avoir habillé les êtres d'un costume relativiste, on n'a pas aboli leur diversité.

2° *a*) D'après la doctrine bergsonienne, nos besoins seuls créent

les objets distincts[1]. Au vrai, cette thèse absolue est bien plutôt affirmée que prouvée dans les écrits de Bergson et de ses disciples. Dans *Matière et Mémoire,* où elle est principalement développée, elle se présente comme une hypothèse explicative, qui permet d'échapper à la fois aux inconvénients de l'idéalisme et du réalisme matérialiste[2]. Mais s'il y a une autre position que ces deux extrêmes — celle que nous avons décrite dans notre *Critique de la Connaissance* — l'hypothèse bergsonienne devient inutile : elle reste en l'air.

b) Mais surtout, considérée en elle-même, cette soi-disant traduction des événements de notre vie mentale apparaît comme leur travestissement. En effet, une expérience journalière, irrécusable, évidente, nous apprend que les plans et l'exercice de l'action humaine ne créent pas, mais suivent les articulations d'un réel antérieurement donné. Pour l'exploiter utilement, il est nécessaire de s'y adapter : autrement l'action ne réussit pas. Si notre volonté ou nos désirs suffisaient à créer de toutes pièces les objets distincts dont nous avons besoin, avec n'importe quoi on pourrait faire n'importe quoi : ce serait comme dans les contes de Perrault où une citrouille devient carosse et des souris chevaux. Pour se servir du réel, il faut le toucher à l'endroit précis où il offre des possibilités à notre action : et ce qu'on trouve à cet endroit-là n'est point ce que l'on trouve ailleurs. La complexité de la Nature est faite de rouages et de ressorts innombrables, fort différents ; celui qui doit être mis en jeu est souvent bien malaisé à découvrir : il ne faut pas se tromper et prendre l'un pour l'autre ! *Naturæ non nisi parendo imperatur.* La constitution des objets distincts procède donc de causes indépendantes de nous et sur lesquelles nous n'avons aucune prise.

c) Qu'on ne plaide pas ici un à côté de la question. Pour démontrer la thèse bergsonienne, il ne suffit pas de déceler dans la formation de *certaines* notions courantes, l'action de tendances pratiques, utilitaires. Il faut prouver que ces tendances agissent par-

(1) Il ne s'agit pas ici de métaphysique, mais de psychologie. L'« Esprit » en général « la conscience qui est au fond de tout» (Le Roy, *art. cit.* (1900), p. 57), « la Pensée, universelle réalisatrice » (Le Roy : *l'Exigence idéaliste*, p. IX) qui, par ses élans mêlés de chutes, crée le monde et les personnes humaines, reste ici hors de compte. Ce sont les individus déjà existants, formés, réunis en société, qui découpent les objets distincts dans le donné confus. Selon Bergson, ces objets représentent les possibilités de l'action *personnelle*, marquent jusqu'où « mon corps » peut exercer son influence ; ils sont en rapport avec « mon cerveau », poste récepteur et émetteur de mouvements. — D'ailleurs, le monisme psychique, qui est le fond métaphysique du bergsonisme, ne change rien à la situation *actuelle* des individus en face de l'univers. Qu'eux et lui procèdent originellement d'un courant unique de vie, peu importe. L'Esprit condensé et concentré dans les individus ne reconnaît plus son œuvre : la Nature est devant lui comme une étrangère qui lui résiste, dont la constitution, avec tout ce qu'elle comporte, s'impose à lui comme un *donné.*

(2) Celui qui fait naître la conscience du cerveau.

tout, universellement, qu'elles sont la cause adéquate et exclusive de la distinction des objets, qu'antérieurement à leur action *rien* n'est distinct dans l'univers. Or on chercherait vainement une telle preuve dans les copieux développements de la philosophie bergsonienne sur le sujet. On trouvera là quantité de remarques fines, ingénieuses, souvent pertinentes, parfois superficielles, inexactes ou tendancieuses, mais concernant toujours *des cas particuliers :* plutôt exemples, illustrations de la thèse que démonstrations ; en tout cas, fondement trop étroit pour soutenir une conclusion de caractère général.

Beaucoup des vues de l'homme sur la Nature n'en considèrent que les aspects utiles : le reconnaître ne fait aucune difficulté. Instinctivement ou de propos délibéré, nous laissons tomber certains caractères objectifs des choses, parce qu'ils ne nous intéressent pas pour le moment. Dans les emplois proprement utilitaires que nous assignons aux objets, dans la manière dont nous les désignons à ce point de vue restreint, pour nous-mêmes et pour les autres, nous opérons sans doute bien des simplifications et des amalgames commandés par nos besoins. Nous nous composons des aide-mémoire, ne retenant que ce qui peut servir à tel but déterminé : nous formons ainsi ce que j'appellerais *des universaux d'occasion, des idées pragmatiques,* voire de simples signes qui ne prétendent nullement reproduire la figure du réel. Mais la question est de savoir si *toutes* nos idées d'objets distincts sont de ce type, si chaque fois que nous croyons apercevoir des distinctions réelles dans la Nature, nos perceptions sont commandées et façonnées par des préoccupations pratiques.

Un fait au moins est incontestable : c'est que nous n'avons pas conscience de cet empire universel du pratique sur nous ; nous avons même conscience du contraire. Nous apercevons tous les jours, au fil des heures banales, quantité d'objets et d'événements divers qui n'excitent chez nous aucun intérêt. Nous les considérons d'un œil neutre, indifférent, sans songer aucunement à en tirer parti. D'un wagon de chemin de fer, par exemple, je regarde le paysage. Des champs, des arbres, des maisons, des routes passent devant mes yeux. Je ne demande aucun service à ces objets que je perçois pourtant distinctement ; toute idée d'exploiter l'un ou l'autre d'entre eux, et bien plus encore celle de les exploiter tous — ce qui serait absurde — est exclue de mon esprit.

A un étage supérieur, celui de l'exercice voulu et réfléchi de l'intelligence, nous trouvons la science pure, dégagée de toute application utilitaire, et la contemplation esthétique : exercices absolument gratuits, désintéressés, et qui, de toute évidence, s'appliquent à des objets distincts. La philosophie même — qui n'est pas obligatoirement bergsonienne et adonnée à la pratique de la fameuse

« intuition » — peut reconnaître la séparation des êtres naturels et en faire son point de départ. Lui retirera-t-on, pour ce seul fait, sa qualité de spéculation ? Un intérêt, il est vrai, anime tous ces actes : la volonté vise toujours un bien : mais dans l'occurence, ce bien, cet intérêt est uniquement celui de voir et de savoir. Sans recourir aux « efforts douloureux », « aux torsions » de l'intuition bergsonienne[1], l'esprit humain, avide de *connaître pour connaître*, s'adonne spontanément, par un instinct de nature, à la contemplation désintéressée du réel.

La philosophie bergsonienne a institué, surtout par la plume de M. E. Le Roy, une critique acérée et partiellement juste, de l'objectivité des sciences. Mais cette critique n'a pas prouvé précisément que la science soit *dominée par des fins pratiques*, mais bien qu'elle *emploie des procédés pratiques, des « trucs »* (comme dit un ami de M. Le Roy) *pour atteindre ses fins à elle, qui sont simplement de savoir.* Les procédés peuvent être illogiques, incohérents, arbitraires, tout ce que l'on voudra : ils conduisent néanmoins à la découverte de certains aspects — limités, inadéquats, mais authentiques[2] — du réel. On tend des pièges à la Nature pour la prendre et pouvoir la regarder à loisir[3].

Enfin, il y a des cas où toute possibilité d'action est exclue d'avance en vertu de la nature même des choses. Certains objets sont par essence et définitivement soustraits à toute influence humaine. Comment rêver, par exemple, d'une action à exercer sur les astres, le soleil, la lune et les étoiles ? Nous nous servons de la connaissance que nous avons de ces objets, pour des usages pratiques, tels que la mesure du temps ; mais c'est cette connaissance, déjà acquise, qui règle l'usage, et non pas l'usage qui règle la connaissance.

Soit, répondra le bergsonien ; nous n'avons pas la conscience explicite des fins utilitaires de notre connaissance des objets distincts. Mais inconsciemment nous sommes guidés par elles ; ce sont elles qui, à notre insu, divisent le donné pour la plus grande commodité de notre action. — Notons d'abord que cette explication ne convient pas à tous les cas : les derniers indiqués lui échappent. Il faut renoncer à les expliquer par des possibilités d'action, puis-

(1) *L'Evolution créatrice*, p. 258. Bergson ne nie pas l'usage désintéressé de l'intelligence, mais il entend le restreindre, le confisquer au bénéfice de l'intuition qu'il préconise.

(2) Nous avons traité ailleurs de la légitimité et de la valeur de la connaissance fragmentaire, imparfaite, la seule qui soit à la portée de l'homme ici-bas. (*Immanence*, 2e partie, ch. II, p. 63 sq. Cf. ch. I, p. 59 sq.).

(3) Voir notre ouvrage : *La Notion de vérité dans la « philosophie nouvelle »*. p. 24 à 31 et 83 à 88. — Nous supposons, bien entendu, qu'on laisse aux procédés en question leur signification, sans la majorer. Nous laissons de côté l'erreur, accidentelle, bien que trop fréquente, qui confond les formes de ces procédés avec celles de la réalité.

qu'ils concernent précisément des objets sur lesquels toute action est impossible. L'inconscient, c'est la Nature indépendamment de la pensée, et l'on comprendrait mal que cette Nature « si profondément utilitaire », comme disent nos auteurs, nous inclinât vers l'impossible : la distinction des objets n'aurait, dans l'hypothèse, aucune fin utile.

Mais parlant en général, il faut dire que ce recours commode à l'inconscient n'a même pas l'apparence d'une explication : c'est le saut dans la nuit. Si tout ici échappe à la conscience, aucune preuve expérimentale des visées utilitaires de la connaissance distincte ne peut être fournie. Les cas, en nombre limité, où ces visées sont patentes ne prouvent rien pour les autres : ceux au bénéfice desquels on invoque l'inconscient. L'induction fondée sur les premiers ne permet pas — répétons-le — d'en tirer une conclusion d'ensemble, une loi universelle. Alors, si l'on pose tout de même une telle loi, ce ne sera qu'en vertu de raisonnements abstraits, déductifs, pour servir des théories générales, dont nous avons démontré, en cet ouvrage même et ailleurs, le caractère contestable. Bergson fait, avec raison, le plus grand cas des témoignages directs de la conscience ; par exemple, dans la question de la liberté, il les fait prévaloir sur toutes les théories et objections rationnelles. Eh bien ! nous avons ici l'un de ces témoignages : notre conscience atteste notre parfait désintéressement à l'égard d'une multitude de choses que nous connaissons pourtant distinctement. Aucun motif n'existe de récuser son verdict.

Mais il y a plus. L'usage pragmatique de l'intelligence en suppose l'usage désintéressé. Celui-ci est la condition, la base indispensable, le point de départ de celui-là. Percevoir, nous dit-on, c'est choisir. Admettons-le pour ce qui concerne la formation des idées pratiques. Mais pour choisir, il faut avoir vu d'abord les objets divers entre lesquels le choix va s'exercer. Si tout est et demeure indistinct, aucun choix n'est possible. Le triage opéré par l'intelligence dans le donné n'est pas, j'imagine, un réflexe aveugle. L'intelligence est premièrement et par essence, la faculté qui voit. Par conséquent, si elle choisit, c'est qu'elle a vu : la connaissance de la diversité des données préexiste à leur sélection. Si je songe à voyager, je puis ne voir dans un cheval qu'un moyen de locomotion, et le comparer, à cet égard, à l'automobile ou à l'avion. Mais en l'envisageant ainsi, je ne suis pas dupe de moi-même ; je sais fort bien que ce cheval est encore beaucoup d'autres choses : ce qui est laissé actuellement dans l'ombre n'est pas ignoré ou nié pour autant ; je pourrais considérer « le noble animal » à un point de vue purement artistique, ou comme un sujet d'études zoologiques, etc. C'est qu'avant de le prendre pour un simple moyen de transport, je le connais déjà comme un individu

à part, comme une unité organique distincte, indépendante de mes besoins. Abstraire, isoler les aspects utiles des êtres, assigner à ces êtres des fins pratiques n'équivaut pas à leur fabriquer une individualité arbitraire, quelque chose, oserait-on dire, comme de fausses pièces d'identité.

Comment ne le comprend-on pas ? Attribuer à l'esprit « un choix intelligent »[1], des préférences motivées par les intérêts de l'action[2], c'est dire en d'autres termes ce que nous disons : la vue spéculative des choses précède nécessairement leur emploi pratique. On ne *retient* ou ne *laisse tomber* que ce qu'on a d'abord *recueilli*.

Bref, nous n'avons pas le droit de renverser les rapports. Il est très vrai que la perception et l'action pratique sont en relation étroites, qu'il y a conditionnement de l'une par l'autre. Mais la condition, c'est la perception, et le conditionné, c'est l'action. La perception éclaire le terrain de l'action, lui montre les chemins où elle pourra s'engager, les objets distincts auxquels elle aura affaire, les moyens de les atteindre et de les modifier. Encore les proportions de l'une et de l'autre ne sont-elles pas égales : la perception s'étend beaucoup plus loin que les possibilités de l'action : celle-ci découpe, dans les régions explorées par la connaissance, quelques cantons exigus où elle fonctionnera.

3° Tout occupée qu'elle est à établir la continuité du réel, la philosophie bergsonienne se sent obligée pourtant de tenir compte des apparences, qui sont celles d'êtres distincts. Quelle interprétation en propose-t-elle ? Nous nous le sommes entendu dire bien des fois : ce que le sens commun prend pour des substances séparées n'est qu'interférences de mouvements, convergences de relations, qui ne rompent pas plus l'unité de l'ensemble que les tourbillons formés dans le courant d'un fleuve.

Cette conception — nous l'avons fait observer[3] — implique mal gré qu'on en ait, la réalité objective de certaines distinctions : les tourbillons sont multiples, les points de rencontre des mouvements, les centres de relations ne se confondent pas. Ajoutons maintenant que cette manière de se figurer la distinction des êtres, vraisemblable peut-être pour un regard superficiel, ne supporte pas d'être approfondie : ce n'est qu'un jeu d'imagination. En effet, quand on parle de « nœuds de relations »[4], on pense évidemment

(1) Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 199.
(2) « Pourquoi préférer [telle indication à telle autre], sinon parce que celle-ci est moins *commode* et moins *utile* que celle-là ? ...Dire qu'une sensation est négligeable, c'est dire seulement qu'il ne nous plaît pas de la recueillir, qu'elle n'intéresse pas notre action ». Le Roy, *art. cit.* (1899), p. 382.
(3) Ci-dessus, p. 222.
(4) Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, 1er article, p. 23. Cf. *Science et philosophie* (1899), p. 390.

à plusieurs relations diverses, voire inverses. Cela étant, il faudrait expliquer comment elles « se nouent », montrer par où elles sont *un*, ce qu'il y a d'unique sous leur multiplicité : sans quoi l'assertion deviendrait purement verbale. Or cette raison d'unité ne peut se trouver qu'en quelque chose d'unique en soi-même, où les relations aboutissent et en quoi leur diversité se rassemble : toutes seules elles n'expliquent rien. Les « remous » et « tourbillons » sont *constitués par l'eau du fleuve* soumise à des poussées, à des mouvements variés, qui n'existeraient pas sans elle.

Les diverses qualités qui apparaissent dans la Nature n'y sont point éparses, égrenées çà et là, de façon quelconque, au hasard ; elles forment des groupes : ces *touts*, ces *unités* que nous avons longuement décrits, et qui ne sont point des résultats occasionnels, évanouissants, des rencontres fortuites, interférences passagères de poussées multiples, — mais des individualités constituées, intérieurement organisées, durables, résistantes et distinctes au point de s'opposer et de se contrarier mutuellement. Bergson reconnaît, au moins dans les vivants, des « centres d'action » nettement marqués sur la trame ondoyante du réel. Or les actions qui émanent de chacun d'eux sont multiples et diverses, et elles recommencent sans cesse à se produire. Cela serait incompréhensible si ces centres n'en étaient pas les sources autonomes et persistantes. Et les mêmes observations s'appliquent, proportions gardées, aux êtres inanimés. En tout ceci il y a certainement autre chose que des phénomènes décousus, sans lien ni suite : il y a partout des *raisons intérieures d'unité*. La comparaison des « remous et tourbillons » cloche ici d'une manière nouvelle ; car ces assemblages de mouvements sont déterminés par des circonstances purement extérieures : configuration du terrain, des berges, obstacles rencontrés, etc. ; ils n'ont aucune unité propre, intrinsèque. Partout où l'on rencontre ce dernier caractère on devra, sous peine de ne rien expliquer, admettre un principe intérieur d'unité, c'est-à-dire un principe substantiel. Et comme les unités en question sont multiples, on devra admettre plusieurs substances. A qui cherche en philosophe la raison de cette multiplicité, la conception du courant continu et confus, la comparaison du « fleuve aux tourbillons indistincts » ne fournissent vraiment aucune réponse.

*
* *

On le voit, l'intuition bergsonienne, qui prétend restituer au réel un caractère confus, souffre de vices intérieurs notables. Elle naît de réductions arbitraires et de confusions d'idées ; elle heurte, de propos délibéré et avoué, le principe de contradiction.

Aussi n'est-elle pas un acte naturel. On n'y parvient qu'en suivant des méthodes artificielles, véritable dressage, entraînement réfléchi et voulu à la vue confuse du réel. De l'aveu même de son inventeur, c'est un acte rare, exceptionnel, qui va au rebours des tendances naturelles de l'esprit : « la faculté de voir s'[y] retournant et s'[y] tordant sur elle-même... Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au delà de quelques instants »[1]. De vrai, cette *vision forcée,* pratiquée sous l'empire de raisonnements philosophiques passablement subtils, *n'a rien d'une intuition.*

A cette acrobatie mentale nous opposerons l'intuition naturelle, exercice normal et sain, seule praticable pour atteindre les données immédiates, base de nos connaissances. Cette intuition ne doit pas être « frappée de suspicion »[2] ; elle n'a pas à être « critiquée » en elle-même : ce qui est saisi intuitivement l'est pour toujours. Et si, par exemple, des distinctions objectives sont ainsi enregistrées, aucune opération postérieure, si ingénieuse soit-elle, ne les fera évanouir. L'examen réfléchi d'une intuition véritable ne peut avoir pour but et pour résultat que de constater ce qu'elle est et ce qu'elle contient, de la dégager de ce qui n'est pas elle (par exemple, des idées ou souvenirs qui s'y associeraient), bref, de la faire apparaître dans sa pureté et son intégrité. Or une telle intuition nous fait apercevoir, hors de nous et en nous, des distinctions variées, irréductibles. En les analysant, en raisonnant sur elles, nous concluons à l'existence d'objets divers, de substances multiples dans la Nature.

(1) *Evolution créatrice,* p. 258.
(2) Le Roy, *art. cit.* (1899), p. 381.

Appendice VII

LA DISTINCTION DES PERSONNES HUMAINES DANS LA PHILOSOPHIE BERGSONIENNE

« La conscience [de l'individu], dit Bergson, travaillant en profondeur, lui révèle, à mesure qu'il descend davantage, une personnalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable... »[1]. D'autre part, nous savons que, pour le philosophe, la diversité qualitative, l'irréductible originalité des êtres n'exclut pas leur unité profonde, leur continuité infrangible[2]. Nous avons donc à nous demander ce qui précisément distingue, à ses yeux, les personnes humaines du reste de la Nature et entre elles.

I — Que suis-je, moi, en face de l'Univers ?

a) D'abord, d'après Bergson, toute une partie de mon être m'est commune avec lui : à savoir mes perceptions. Elles sont en effet, sans métaphore aucune, des fragments de l'univers. Celui-ci n'est qu'un « ensemble d'images », identiques en nature aux faits de conscience[3]. Et la perception consiste uniquement à introduire des divisions dans cet ensemble continu. L'univers n'est donc pas un *objet* séparé, posé en face des actes qui le perçoivent, une chose unique constituée en elle-même, et à laquelle s'appliqueraient des actes multiples : chacun de ceux-ci est, par identité, la partie de l'univers qu'il saisit. Le sens commun veut que la perception soit une réalité nouvelle ajoutée à l'objet, quelque chose de plus et d'une autre nature : par son fait, pense-t-on, l'objet s'éclaire, d'inconnu devient connu ou, selon le vocabulaire moderne, d'inconscient devient conscient. Erreur, répond Bergson ; la perception n' « éclaire » rien, n'ajoute rien à l'objet : au contraire elle consiste uniquement à en négliger, à en laisser tomber, à en « obscurcir certains côtés »[4], « ma perception étant à la matière dans le rapport de la partie au tout »[5]. En somme, « ma perception ne

(1) *Les Deux Sources*, p. 7.
(2) *Appendice précédent*, p. 194 sq.
(3) *Matière et Mémoire*, p. 22, 23, 36, 154, 262.
(4) *Matière et Mémoire*, p. 23.
(5) *Ibid.*, p. 66.

peut être que quelque chose des objets eux-mêmes : elle est en eux plutôt qu'ils ne sont en elle »[1]. « Il y a pour les images [qui constituent le monde] une simple différence de degré et non de nature entre *être* et *être consciemment perçues* »[2]. « Notre perception, à l'état pur [c'est-à-dire sans l'apport des souvenirs qui s'y mêlent] ferait donc véritablement partie des choses »[3]. Et comme, selon le bergsonisme, il n'y a pas de substance mais seulement des actions, mes perceptions sont moi-même : en elles je coïncide par identité avec une portion du monde extérieur.

Voici donc un premier élément, une partie considérable et fondamentale du moi qui ne se distingue pas de l'univers.

b) La mémoire, en laquelle nous touchons « expérimentalement », selon Bergson, « la réalité de l'esprit »[4], n'introduit pas davantage dans la Nature quoi que ce soit d'inédit. Elle consiste à reprendre, à ressaisir, à percevoir les images autrefois perçues, et qui ne sont pas abolies, mais continuent d'exister en elles-mêmes[5]. Ces images passées ne diffèrent pas en nature des images présentes : de même que « les objets matériels » ne changent pas « quand on cesse de les percevoir »[6]. Second élément du moi, et celui-ci vraiment spécifique de l'esprit, qui ne se distingue encore point du monde extérieur.

2° Qu'est-ce donc qui appartient en propre à la personne humaine ?

a) D'abord, à coup sûr, la perception interne. « Une certaine image que j'appelle mon corps »[7] est perçue du dedans, par son intérieur, ainsi que les influences exercées sur elle du dehors, et qui constituent ses « affections »[8].

b) Est encore du domaine propre du moi tout ce qui concerne l'action, et avant tout, ce « choix » dont nous avons parlé, ce « discernement » entre les images extérieures qu'est la perception[9].

c) Puis, le *rythme spécial* de cette perception. En effet, selon le bergsonisme, si tout est mouvement, tous les mouvements n'ont pas même vitesse, ne coïncident pas dans une durée uniforme. Le rythme de la durée humaine est plus lent que celui de la Nature. Nous percevons, résumés, concentrés en un seul de nos instants, des milliers d'événements qui se succèdent avec une rapi-

(1) *Ibid.*, p. 255. Cf. p. 53.
(2) *Ibid.*, p. 25.
(3) *Ibid.*, p. 57. Cf. notre *Notion de vérité*, p. 16.
(4) *Ibid.*, p. 68.
(5) *Ibid.*, p. 162 : « Cette survivance du passé *en soi* s'impose... ».
(6) *Ibid.*, p. 153.
(7) *Ibid.*, p. 38.
(8) *Ibid.*, p. 50, 54. Cf. p. 47, 48.
(9) *Ibid.*, p. 26.

dité vertigineuse[1]. *Nous sommes bien ces événements mêmes*, mais à l'état ramassé, contracté, non développé, étalé. Ce rythme de la perception est d'ailleurs un rythme humain, le rythme de l'espèce, et non un rythme personnel ; mais chaque individu le réalise pour son compte.

d) Enfin, l'arrêt que subissent chez le vivant les mouvements extérieurs font de lui, au sein de la Nature, un être à part, un « centre d'indétermination »[2]. Toutes les « images », dont le monde est composé, sont en action et en réaction réciproque et constante. Mais dans le domaine de l'inanimé, la réaction, déclenchée par une excitation extérieure, est immédiate, nécessaire, invariable ; tandis que le vivant, plus différencié, et à mesure qu'il l'est davantage, peut répondre de diverses façons : d'où nécessité pour lui d'arrêter en lui-même l'action du dehors, pour se donner le temps de choisir la manière dont il y répondra[3].

Bergson attribue ce caractère au *vivant* en général, et non pas seulement au *conscient*. Pourquoi ? Parce qu'à ses yeux, comme nous l'avons vu, il n'y a pas de différence essentielle entre la perception consciente et la réalité, la première n'étant qu'une sélection dans la seconde. Le vivant inanimé, le végétal, choisit, lui aussi, dans les influences qui lui parviennent, celles qui l'intéressent en bien ou en mal, et y réagit à sa façon, très particulière. Lui aussi est donc un « centre d'indétermination ». Il diffère de l'être conscient seulement en ce que ses possibilités d'action sont moins étendues et moins variées[4].

e) Mais tout ceci n'est encore que conditions et préliminaires de l'action. Le discernement, le choix, le temps d'arrêt sont déterminés et mesurés par les possibilités que possède le sujet, à la place et dans les circonstances où il se trouve, d'agir sur l'extérieur : la perception délimite dans le réel la zone où pourra s'exercer l'action de l'individu ; elle dessine les traits de son action virtuelle[5]. En cela, le corps, par les nerfs et le cerveau, est son instrument. Image située au centre des autres images, organe, non de connaissance, mais d'action, « lieu de passage des mouvements reçus et renvoyés »[6], c'est à lui qu'aboutissent les excitations du dehors, chez lui que se préparent les réactions appropriées[7]. Par là, il est « la base physique de ma personnalité »[8]. « Mon corps

(1) *Ibid.*, p. 232.
(2) *Ibid.*, p. 24.
(3) *Ibid.*, p. 5, 14 à 16, 24.
(4) *Ibid.*, p. 18 et 19.
(5) *Ibid.*, p. 6, 7, 25, 29, etc.
(6) *Ibid.*, p. 165.
(7) *Ibid.*, p. 4, 16, 34, etc.
(8) *Ibid.*, p. 54.

est ce qui se dessine au centre de ces perceptions ; *ma personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions »[1].

f) Quand vient le moment de l'action réelle, le moi ne se contente pas de recevoir l'excitation et d'y répondre de façon telle quelle, mécaniquement. Il puise dans son passé — qui est toujours là, à sa portée, jamais aboli — tout ce qui peut servir à l'action présente : il rappelle à l'activité, à l'efficacité les images utiles en l'occurence[2] : « Les souvenirs se précipitent »[3] dans la direction de l'action à accomplir. Ce groupement d'images, cette orientation, cette poussée en avant des souvenirs est une œuvre bien personnelle qui atteint son point culminant dans la décision libre[4].

Remarques critiques. — Avant d'aller plus loin, il convient de montrer quelles difficultés surgissent déjà de ce qui vient d'être exposé.

1°) La théorie de la perception fragment des choses se fonde principalement sur la réfutation d'une autre théorie, dont l'origine remonte à Descartes : celle qui voit dans la perception extérieure un acte mental pur (engendré d'ailleurs, on ne sait comment, par les vibrations de la substance cérébrale), image psychique correspondant à l'objet matériel, « représentation » tout intérieure, mais projetée au dehors, par l'esprit.

Et cette réfutation est excellente. Elle fait parfaitement ressortir les multiples inintelligibilités de la doctrine classique : le miracle inconcevable qui changerait, dans le cerveau, des mouvements moléculaires en images mentales, l'impossibilité de rejoindre le monde extérieur quand on a commencé par s'enfermer dans la pensée ; bref, tout ce que nous autres, scolastiques modernes, reprochions depuis longtemps à la théorie en question.

Mais de là Bergson conclut immédiatement que la perception a lieu hors du corps, dans les choses, qu'elle fait partie du monde extérieur, que l'objet matériel est déjà une « image », virtuellement consciente. Il y a pourtant au moins une troisième hypothèse ; celle qui fait de la perception, non une « image », une « représentation », mais une prise, une saisie immédiate du réel. C'est la notion traditionnelle, aristotélicienne, thomiste : elle relève d'une doctrine générale de la connaissance, que nous avons exposée ailleurs[5]. C'est bien elle, et non la théorie bergsonienne qui rejoint « la conviction naïve du sens commun ». Bergson affirme rondement que « tous nous avons commencé par croire que nous

(1) *Ibid.*, p. 37.
(2) *Ibid.*, p. 165, 166.
(3) *Ibid.*, p. 58.
(4) *Essai sur els données immédiates de la conscience*, ch. III.
(5) Dans notre ouvrage sur la *Critique de la Connaissance.*

entrions dans l'objet même », que notre perception était « en lui et non pas en nous »[1]. Pour notre part, nous n'avons jamais été dans une telle persuasion ; nous avons toujours cru, avec la masse de nos semblables non-philosophes, que, distincts des objets matériels, nous les voyions, les percevions du dehors, sans aucunement « entrer » en eux.

2°) D'après l'auteur de *Matière et Mémoire,* la réalité matérielle unique, est divisée à la fois de mille manières, — nécessairement incompatibles entre elles, — par les « consciences » innombrables qui la perçoivent ; elle a son rythme propre, et cependant la perception humaine et chaque perception individuelle lui impose un rythme différent. Cela est proprement inintelligible. Une même et unique réalité ne peut épouser simultanément des divisions et des rythmes opposés.

3° La perception, dans la philosophie bergsonienne, n'est point une connaissance, mais un pur choix, déterminé par des motifs pratiques. Elle ne saurait donc être conçue comme un réflexe aveugle : car comment choisir entre des choses que l'on ignore ? Aussi Bergson ne la conçoit-il pas ainsi, du moins chez l'homme. L'esprit, dit-il, cueille la représentation dans la matière « par un choix intelligent »[2]. Il y aurait donc, avant la perception, une connaissance, et non point particulière, limitée, mais universelle, étendue au Tout, puisque celui-ci ne se fractionne que sous et pour la perception. — Ce point fait déjà difficulté, car — comme nous l'avons dit[3] et comme il semble évident — cette connaissance du Tout, dont au surplus nulle expérience ne nous avertit, est, en elle-même, impossible. Si nous descendons aux règnes inférieurs à l'homme, la difficulté croît. En effet tout vivant, nous a-t-on dit, même inconscient, choisit. Il s'ensuit que le végétal lui-même participe à cette connaissance universelle : hypothèse bien grosse et toute gratuite. Bien plus, et conséquence inverse : plus bas encore, là où il n'y a plus de choix pour la restreindre, la connaissance doit subsister intégrale, illimitée. Elle ne sera plus perception ni conscience, au sens propre défini par Bergson — puisque ces actes naissent précisément, selon lui, d'une limitation — mais elle sera la connaissance du Tout. Plus l'être sera inférieur et plus sa connaissance s'étendra. Et c'est bien ce que semblent exprimer les lignes suivantes. « En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel quelconque... est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience

(1) *Matière et Mémoire*, p. 31.
(2) *Ibid.*, p. 199.
(3) Appendice VI, p. 221.

n'en atteint que certaines parties par certains côtés »[1]. Alors, il faudrait concevoir une connaissance inconsciente, infinie, diffuse en toute chose et présente jusque dans la matière brute : connaissance *actuelle*, qu'on veuille bien le remarquer, et non pas seulement « virtuelle » — comme la représentation consciente, qui attend, pour exister, le choix, la neutralisation, l'obscurcissesement de certaines parties du donné[2].

Discuter ce *panpsychisme* hardi, si éloigné de l'expérience, nous entraînerait fort au-delà des frontières de la philosophie naturelle ; il représente en effet toute une métaphysique, une spéculation de caractère général sur la nature de l'être comme tel. On l'introduit sous couleur d'expliquer comment naît en nous la connaissance du monde extérieur : on prétend montrer qu'universelle de soi, celle-ci se restreint sous la pression des fins pratiques. Mais, ce faisant, on n'explique nullement les origines de ladite connaissance du monde extérieur. *On se la donne*, on la présuppose comme un fait premier : en quoi l'on n'a du reste pas tort ; mais tout ce que l'on ajoute à ce fait certain n'est qu'hypothèses aventureuses.

Cela dit, revenons à notre exposé.

II — Sous les activités personnelles et libres qui semblent marquer des distinctions irréductibles entre les individus humains, règne une unité profonde. Ces activités ne sont en effet que des modalités et des moments de l'évolution universelle. Ces « poussées en avant » relèvent, au fond, de la poussée unique de la Vie. La Vie est plus réelle que les individus : elle est la seule réalité véritable. Le mot « vie » n'est pas, dans le bergsonisme, un nom collectif : il désigne un être, une unité physique, une nature unique — on dirait volontiers une substance, si l'expression n'évoquait l'idée de quelque chose de stable[3]. « Les individus, dit M. Le Roy, commentant cette thèse fondamentale du bergsonisme, ne sont que des phases transitoires [du progrès de la Vie]. Entre ces phases, d'ailleurs, point de coupures tranchées : mais chacune se résout et se fond insensiblement dans la suivante ; ... [chaque individu] ne joue guère que le rôle d'un lieu de passage... La Vie est bien autre chose qu'une simple rubrique,... qui réunirait tous les vivants sous un seul titre. C'est elle au contraire qui représente la réalité primaire et fondamentale, plus que les vivants où elle passe, plus que les vivants qui en apparence la véhiculent et la supportent... C'est un flot, un courant,

(1) *Matière et Mémoire*, p. 25.
(2) *Ibid.*, p. 23.
(3) Voir *L'Evolution créatrice*, p. 28, 289. Cf. p. 197, 276 sq. Textes cités en grande partie dans notre livre *Sur la philosophie bergsonienne*, p. 96, et ci-dessus, ch. I, p. 14.

réel en soi et même plus réel que chacun des corps qui en constituent autant de tourbillons stationnaires, d'ailleurs passagers ». « Les individus ou espèces *ne sont pas des unités composantes,* mais des moments transitoires... C'est la Vie qui engendre les vivants, non pas les vivants qui supportent la Vie... Voyons la réalité foncière qui se concentre secondairement en individus, mais qui, en elle-même, doit être dite pré-individuelle et transindividuelle, comme la pensée selon l'idéalisme »[1]. « Moi-même, sujet pensant individuel, je suis intérieur à cette pensée mère,... *la Pensée,* la pensée en soi,... universelle réalisatrice que je saisis au point de mon insertion en elle... C'est elle qui me réalise »[2]. Et l'auteur poursuit les applications de ces principes dans les développements qu'il consacre — suivant, dit-il, « pas à pas » et citant le P. Teilhard de Chardin, — à la *Biosphère* et à la *Noosphère*[3]. Tandis que la philosophie thomiste (et non pas seulement la théologie) requiert, comme origine de chaque âme humaine, une action spéciale et directe de Dieu[4], la philosophie de l'évolution créatrice ne voit dans l'esprit qu'une vague plus haute dans le courant vital, un bond soudain, inexplicable par ses antécédents, dans lequel la vie dépasse d'un coup toutes ses créations passées. Et les âmes individuelles naissent de ce que le flot unique, traversant la matière, s'y « divise en individualités distinctes... Ainsi se créent sans cesse des âmes qui, cependant, en un certain sens, préexistaient. Elles ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie... »[5].

(1) E. Le Roy, *L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927), p. 108, 109.
(2) *Ibid.*, p. IX.
(3) La *Biosphère* est étudiée dans l'ouvrage cité ; la *Noosphère* dans le suivant : *Les Origines humaines et l'Evolution de l'Intelligence* (1928). Ces deux ouvrages, ainsi qu'un troisième, *Le Problème de Dieu,* ont été condamnés par l'Index romain.
(4) Voir saint Thomas, Ia, 90, art. 2 et 3. Les arguments donnés sont d'ordre philosophique.
(5) *Evolution créatrice*, p. 292. Cf. *Sur la philosophie bergsonienne*, p. 84. Les raisons précises du prodigieux passage de la vie inconsciente à l'esprit sont laissées dans une ombre discrète. Ne cherchez pas ce qui décide du moment et des caractères du « bond » inopiné. En vérité, il est, d'après nos philosophes, exactement *sans cause.* Toute vie, affirment-ils, est conscience virtuelle : « En supposant la vie, *nous nous sommes déjà donné la conscience* ». (Le Roy, *Les Origines humaines*, p. 202. Les italiques sont de nous). Or, pour tirer de cette conscience diffuse les âmes individuelles, il suffit de la concentrer, de surprendre les prolongements qu'elle aurait spontanément dans l'action. Par là même, elle devient réfléchie (*Op. cit.*, p. 202), et tel est l'avènement de l'esprit humain... C'est évidemment très simple. Mais pourquoi ces événements décisifs se sont-ils produits ? On ne nous le dit pas. En revanche, M. Le Roy abonde en renseignements sur la manière dont s'est faite « l'invention de la main » humaine, sur « la descente des arbres », où nos ancêtres, « les pré-hommes » vivaient avec leurs cousins germains, les singes etc. (*Op. cit.*, ch. X). Tout cela n'a que peu de chose à voir avec la philosophie, et montre seulement chez l'auteur un incontestable talent de romancier — romancier « scientifique », à la façon de Wells ou de Jules Verne.

Replacées dans cette perspective d'ensemble, la diversité profonde des consciences, leur « originalité » individuelle, leurs diversités « incommensurables » s'estompent considérablement. Les remarques critiques qu'appelle une telle conception sont développées tout au long dans notre chapitre I section III.

APPENDICE VIII

VRAIE ET FAUSSE CONTINUITÉ
LE THOMISME EN CONTRASTE AVEC LE BERGSONISME

Bergson et ses disciples ne conçoivent vraiment pas la continuité. Bien qu'ils fassent grand usage du mot, c'est une notion qui leur échappe : ils lui substituent celle de succession immédiate. D'après eux, nous l'avons vu, des éléments spécifiquement divers, des natures hétérogènes sont continues par le seul fait qu'il n'y a pas entre elles d'intermédiaire, de milieu interposé ; bien plus, la continuité, telle qu'ils la décrivent, inclut essentiellement une « multiplicité » actuelle : ce qui est au fond contradictoire.

On ne peut en effet penser la continuité sinon comme une espèce d'*unité*. Le continu est une réalité unique, qui s'étend, se prolonge, soit dans l'espace, soit dans le temps, qui parfois s'accroît, se développe, progresse, ou au contraire se restreint, s'atténue (car il y a aussi des continuités de déclin), mais toujours dans la ligne et les limites d'une même nature et d'une même individualité. Des objets en simple contact, des mouvements multiples qui se suivent immédiatement ne forment pas continuité. Au contraire, un corps particulier est continu, parce que ses parties ne sont pas simplement juxtaposées, mais se tiennent les unes les autres. Une existence est continue, parce que, tout en durant, elle garde à chaque moment son individualité. La force d'une poussée augmente ou diminue sans changer de sens ou de nature. L'habileté professionnelle s'affine peu à peu par l'exercice, alors que le genre des objets à quoi elle s'applique et qui la spécifie, ne varie pas.

Rien ne peut être multiple précisément par ce en quoi il est continu. Pour comprendre ceci, il suffit de se référer à la distinction classique de l'essentiel et de l'accidentel. Un corps qui est un par sa continuité, peut posséder des qualités diverses : la rencontre en lui du multiple et de l'un ne fait pas que leurs essences respectives se confondent. Par exemple, des mouvements variés, des positions différentes et multiples de la musculature peuvent servir une impulsion unique : ils ne la consti-

tuent pas, puisqu'ils varient et se succèdent, tandis qu'elle persiste, identique à elle-même, gardant sa direction et son objet inchangés.

La philosophie thomiste reconnaît deux espèces de continuité. La *continuité d'état*, et la *continuité de mouvement*.

I. — La continuité d'état, ou statique, appartient à la quantité indivise. Elle est cette propriété par laquelle un corps s'étend sans interruption dans l'espace. Ce corps n'est pas *un* à la façon d'un point ou d'un esprit : son unité est d'un genre bien inférieur et toute précaire, car elle est divisible. Il a donc des parties, mais non pas actuellement séparées ; entre elles aucune frontière n'est tracée[1] et plusieurs peuvent l'être, incompatibles entre elles. Ces parties sont homogènes : elles n'apportent, par elles-mêmes, à la substance corporelle, aucune diversité. A cette continuité, les corps parés de qualités — par exemple de couleurs — diverses, doivent leur unité, — comme aussi chaque qualité doit de pouvoir s'étendre sans se multiplier : soit qu'elle garde la même intensité à travers toutes les régions du continu, soit qu'elle les affecte inégalement, selon leur degré de perméabilité ou la proximité plus ou moins grande de la source dont elle-même procède. Dans ce dernier cas, il y a comme une croissance statique de la qualité, ici plus vive et là plus faible, croissance dans l'étendue et non dans le temps.

Mais cette variation d'intensité d'une qualité unique soulève une question spéciale, qui intéresse particulièrement la continuité de mouvement.

II. Continuité de mouvement. — Elle se rencontre dans les mutations de lieu, dans la quantité et la qualité.

1° Sur la continuité du mouvement local, il n'y a rien à dire. Elle est manifeste et l'expérience la plus directe nous en impose l'idée. Le mouvement est par essence, un continu. Si un certain mouvement s'arrête, fût-ce pour reprendre ensuite, il cesse d'être et, à la reprise, ce n'est pas lui qui ressuscite, mais un mouvement nouveau et différent qui commence.

2° Continuité dans le changement de quantité. C'est ce qu'Aristote appelle l'augmentation et la diminution : αὔξησις καὶ φθίσις. « Ce qui augmente ou diminue est un, parce que la définition (l'essence) en est une »[2]. Une substance matérielle déterminée, dont l'espèce ne varie pas, peut changer de proportions, de dimensions, de taille, selon qu'elle s'assimile plus ou moins de

(1) « Est continu ce dont les limites ne font qu'un », se confondent. ARISTOTE, *Phys.*, V, 4, 228 a, 29. Cf. 3,.227 a, 11, et *Met.*, Δ, 6, 1016 a, 7.
(2) *Met.*, Δ 6, 1016 a, 35.

matière : une plante pousse, un enfant grandit insensiblement, sans arrêt[1]. Cependant cette continuité n'est-elle pas une pure apparence ? à la réflexion, ne se réduit-elle pas à une addition, à une juxtaposition d'éléments distincts, qui conserveraient leur individualité sans se fondre dans l'ensemble ? La réponse complète à cette question est à chercher dans le chapitre qui traite de la matière et de la forme[2]. Pour légitimer l'idée de ce genre de continuité, il suffira de dire ici qu'un vivant en croissance est quelque chose de fort différent d'un tas de pierres auquel on ajoute de temps en temps quelques cailloux. Dans le progrès vital se manifeste une poussée intérieure *unique et constante :* il y a là un même être qui cherche à s'étendre, à s'amplifier en s'annexant, disons mieux : en digérant l'étranger. Cet effort peut réussir ou échouer partiellement, mais il s'affirme toujours, persévérant, obstiné. Il subsiste même alors qu'un mouvement inverse, mais de même genre et continu lui aussi, s'inaugure : l'involution sénile, la désagrégation ralentit, mais n'interrompt pas l'intégration et les fonctions qui en dépendent : nutrition, respiration, etc.

3° *a*) Dans les changements de qualité, il peut y avoir passage d'une espèce à une autre, par évolution continue et gradations insensibles : par exemple, sous une lumière qui s'atténue peu à peu, le blanc devient gris, puis noir. C'est le seul cas qu'admette Bergson. Il est indiscutablement réel. Aristote et saint Thomas reviennent sans cesse sur ce passage d'une qualité à sa « contraire »[3]. Puisque le fait n'est pas contesté, il est inutile d'y insister.

b) Mais la croissance d'une même qualité est plus difficile à comprendre. A l'intérieur de l'Ecole, entre thomistes et non-thomistes, elle a donné lieu à discussions. C'est à elle, et de la façon la plus explicite, que s'en prend Bergson dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*[4]. Essayons donc d'en établir la réalité.

Pour nous la faire saisir, saint Thomas pose le principe suivant, qu'il emprunte à saint Augustin. « *In his quæ non magna mole sunt, idem est esse majus quod melius* »[5] ; là où il n'y a pas de masse matérielle, la grandeur s'identifie avec la perfection ; dans ce domaine, être plus grand, c'est être meilleur ;

(1) « Substantia augeri dicitur in quantum ipsa est subjectum motus quo pervenitur de minori quantitate in majorem, qui motus augmenti dicitur ». Saint Thomas, *Q. disp. de Virt.*, art. 11.
(2) Ci-dessus, ch. II.
(3) Voir, par exemple, Saint Thomas, IV *Sent.*, dist. 17, q. 1 a 5, sol. 3, III *Sent.* dist. 31, q. 2 a 1, sol. 2. — *Phys.*, III, l. 2.
(4) Par exemple, p. 35. Cf. Le Roy, *art. cit.* (1899), p. 383. Textes cités. Appendice VI, p. 202, note ; et ici p. 242.
(5) *Q. Disp. de Virt. loc. cit.*

la supériorité s'apprécie à la réalisation plus complète, plus achevée, d'une valeur quelconque. Saint Thomas ne fait pas difficulté d'avouer que les mots et les idées qui servent à exprimer une grandeur de ce genre, sont empruntés à la quantité matérielle. Ce fait, sur lequel insiste Bergson pour y asseoir ses conclusions, ne prouve qu'une chose : c'est que toutes nos idées germent sur les données des sens, et que, parmi ces dernières, les plus évidentes sont les données quantitatives ; les variations de la quantité, plus grosses, plus massives, s'imposent de façon plus brutale, tirent l'œil davantage ; les variations de qualité sont plus fines et plus subtiles[1] : par exemple le changement de taille d'un ballon que l'on gonfle est plus facilement perceptible que le progrès d'une lumière qui grandit.

Ainsi donc, pour concevoir justement la croissance des qualités, il nous faut abandonner franchement l'ordre de la quantité, de l'étendue, du mouvement local. Ne nous figurons pas cette croissance à la manière d'une addition d'unités toutes pareilles : comme s'il y avait ici une unité de valeur, une quantité minima de perfection, qui, ajoutée un certain nombre de fois à elle-même, produirait une perfection plus grande, comme si la médiocrité accumulée pouvait produire l'excellence ! Cette manière de concevoir les choses est barbare. Le système métrique n'a rien à voir ici. Une qualité n'est pas une substance ayant son individualité propre : elle est un état, une perfection de la substance. Une qualité qui croît n'est pas un chapelet de petits êtres indépendants et invariables, qui viendraient s'enfiler les uns à la suite des autres, s'empiler les uns sur les autres, une série de poids ajoutés successivement sur les plateaux d'une balance. Dire qu'une qualité augmente, c'est dire qu'un certain être déterminé, substantiel, se perfectionne peu à peu à un certain point de vue spécial, secondaire, accidentel : par exemple, dire que la lumière croît, c'est dire que l'air se fait de plus en plus lumineux. Et ce devenir est continu : ses phases se fondent l'une dans l'autre. Un seul sujet existe, qui s'ouvre progressivement à la pénétration d'une qualité, unique elle aussi : imparfaite d'abord, ébauchée, embryonnaire, elle se développe sans interruption jusqu'à l'épanouissement complet : « Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subjectum magis participare qualitatem ; non enim est aliquod esse qualitatis nisi quod habet in subjecto... Moveri de forma imperfecta ad perfectam nihil est aliud quam subjectum magis reduci in actum, nam forma actus est ; unde subjectum magis percipere formam nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formæ »[2].

(1) Voir notre opuscule : *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et saint Thomas*, III, p. 106 à 108.
(2) 2. *D. de Virt. loc. cit.*

Le progrès qui s'accomplit là n'introduit aucune variation de genre ni d'espèce. La chaleur qui augmente garde sa nature de chaleur, et ne devient pas couleur ou odeur : elle grandit dans sa ligne propre, sans dévier. « Une chaleur plus intense, dit Bergson, est réellement une chaleur autre »[1]. « Autre » est un mot imprécis, qui permet de confondre ici l'essence et l'accident. La chaleur accrue devient autre qu'elle était, quant à une manière d'être, un état accidentel : oui ; autre quant à sa nature essentielle : certainement non. La chaleur se réalise dans les deux états, mais plus ou moins parfaitement ; elle est aussi bien chaleur dans l'un que dans l'autre. « Entre deux nuances de rose, il y a une différence *absolue*, affirme intrépidement M. Le Roy, *au même titre* qu'entre une couleur et une odeur »[2]. Audacieux paradoxe : deux nuances de rose ont manifestement quelque chose de commun, d'intimement commun, que n'ont pas la couleur et l'odeur, que n'ont même pas deux couleurs « très éloignées »[3]. Un rose pâle n'est pas moins couleur[4] et n'est pas moins *du rose* qu'un rose vif. De même pour les sons : un do ou un sol, proférés faiblement ou avec force, restent toujours un do ou un sol : la tonalité ne varie pas. L'intensité est une chose et la spécificité en est une autre ; l'intensité, en variant, ne fait pas varier les caractères spécifiques de la qualité, dont elle n'est qu'un accident.

*
* *

Singulière ironie des choses ! Le bergsonisme, si jaloux de conserver à la qualité son caractère propre, irréductible, en vient à remplacer la croissance qualitative par des augmentations de quantités, par une multiplicité numérique.

En effet, d'après lui, nous l'avons vu, ce que le sens commun prend pour le développement continu d'une même qualité, n'est, dans le donné authentique, que la succession de qualités diverses, séparées par des « différences spécifiques », « absolues »[5], chacune d'elles restant cantonnée dans sa nature essentielle, incapable de variation. Dans l'univers bergsonien, régi par la mobilité perpétuelle et dépourvu de fond substantiel, rien ne subsiste, rien ne se prolonge, rien ne *dure* véritablement. L'unité continue cède partout la place à la multiplicité, — que l'on baptise, il est vrai, du nom de continuité, alors qu'elle en est juste le contraire. Ainsi certains peintres, au lieu d'étaler sur la toile de larges nappes de couleur, nous donnent l'impression — fausse — de la continuité par une multitude de touches menues, de petits points colorés, très proches les uns des autres. Il n'y a

(1) *Données*, p. 35. Cf. p. 40.
(2) *Art. cit.* (1899), p. 383. Les italiques sont de nous.
(3) *Ibid.*
(4) « Non dicitur albedo magis et minus color ». SAINT THOMAS, *loc. cit.*
(5) BERGSON et LE ROY, *locis citatis*. — Voir *Données*, p. 32, 35, 36, 37.

d'ailleurs aucune raison de s'arrêter sur ce chemin, et la critique bergsonienne devra finir par décomposer la croissance qualitative en un nombre infini de phénomènes infinitésimaux — comme Zénon d'Elée le faisait pour le mouvement local — puisque chaque degré de cette croissance forme une espèce à part, et qu'il y en a une infinité. Cette arithmétique est, qu'on le veuille ou non, l'aboutissement logique d'une doctrine qui se proposait de purifier la notion de qualité des représentations quantitatives abusivement mélangées avec elle. La multiplicité est, sans conteste, une notion empruntée à l'ordre de la quantité.

Bergson pense corriger cet inconvénient en accolant à la multiplicité l'épithète « indistincte ». Et peut-être certains ne verraient-ils qu'une différence de mots entre « la multiplicité indistincte » du bergsonisme et la « multiplicité virtuelle » que le thomisme attribue au continu temporel comme au continu spatial. Il y a pourtant une différence radicale entre les deux conceptions. Selon le thomisme, le changement continu, soit de la qualité qui croît, soit de celle qui en devient une autre, est un événement rigoureusement un, indivisible, où l'on ne peut discerner *aucune multiplicité réelle, aucune diversité actuelle d'espèces,* mais uniquement *des possibilités de distinction.* La croissance peut s'interrompre, et alors, mais alors seulement, une certaine intensité déterminée de la qualité se trouvera réalisée en fait ; le changement d'espèce, en train de s'accomplir, peut s'arrêter, et alors, mais alors seulement, une certaine espèce de qualité, différente de celle du point de départ, comme de celle du terme primitivement envisagé, recevra l'existence[1]. Tandis que, dans le bergsonisme, la multiplicité et l'indistinction sont simultanées, s'étalent sur le même plan : l'indistinction étant un mode et l'une des « espèces » de la multiplicité[2]. Le donné bergsonien est continu et cependant actuellement multiple[3] : ce qui est « en puissance », c'est seulement la *numération,* que « la conscience » opérera sur lui, le *concept mathématique* qui s'appliquera à des parties déjà multiples en elles-mêmes[4]. Or, nous l'avons dit[5] : cette indistinc-

(1) Voir les références de p. 240, note 1, ci-dessus et *Phys.*, V, l. 7. (ARISTOTE, ch. 4).

(2) *Données*, p. 92 : « Bref, il faudrait admettre deux espèces de multiplicité... ».

(3) « Cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité » du donné, indépendamment des opérations ultérieures de l'esprit. (*Données*, p. 92).

(4) Bergson emprunte ici une expression à Aristote, mais sous cette expression commune se cachent des idées opposées. « Cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité du donné ne contiennent le nombre qu'en puissance, comme dirait Aristote ; c'est que la conscience opère une discrimination qualitative, sans aucune arrière pensée de compter les qualités, ni même d'en faire plusieurs ». (*Ibid.*). Le rapprochement avec Aristote est factice. Le Stagirite établit une différence entre deux états réels des choses : l'état continu, virtuellement multiple, multiple « en puissance », non en fait, — et l'état divisé ou de multiplicité actuelle. Bergson met la distinction entre le donné pur et l'idée déformante élaborée par la conscience.

(5) Appendice VI, p. 202, 203.

tion du multiple est une contradiction. Les subtilités où s'engage l'auteur de l'*Essai sur les Données*, pour nous expliquer qu'il peut y avoir une multiplicité dont les termes ne se distinguent pas et ne sont pas vraiment « plusieurs », feront, à tout lecteur non gagné d'avance au bergsonisme, l'effet d'une logomachie. Des choses peuvent être une à un certain point de vue, par tel côté, et multiples par tel autre, actuellement une et virtuellement multiples, mais non pas, à la fois, actuellement une et multiples au même point de vue, qui est, ici, celui de la distinction des parties. Si l'on veut sauvegarder la continuité, qui est une unité, il ne faut pas y introduire la multiplicité actuelle, des phénomènes « spécifiquement » déterminés, « absolument » divers et simplement successifs. Affirmer à la fois l'unité de l'évolution et la multiplicité des changements divers qui la composent, c'est réunir deux énoncés inverses, qui se contredisent sans se corriger mutuellement[1].

(1) Dans ses ouvrages les plus récents, M. E. Le Roy fait grand usage de la conception bergsonienne de la continuité multiple. Il écrit par exemple : « Un principe domine le débat. *Apparition d'une qualité nouvelle ne signifie pas forcément rupture de continuité...* » ; il faut avoir « la claire vision de cette vérité élémentaire... ». « Continuité n'exclut pas hétérogénéité dans l'ordre qualitatif : l'image d'un spectre est là pour le montrer ». (*Les Origines humaines et l'Evolution de l'Intelligence*, p. 51 et 53). Il y a dans ces textes quelques confusions que nous devons démêler. « Apparition d'une qualité nouvelle ne signifie pas forcément rupture de continuité ». Distinguons. Rupture de continuité dans l'ordre *quantitatif*, dans le corps étendu qui se colore diversement : sans doute ; un corps peut changer de couleur sans se briser en morceaux. Rupture de continuité dans l'ordre *qualitatif, dans la couleur elle-même ?* Ici une nouvelle distinction s'impose. Le cas envisagé est-il celui d'un changement de couleurs *en train de s'accomplir*, ou bien celui d'un changement *terminé ?* Dans le premier cas, il y a bien *continuité*, mais non pas *multiplicité* : le changement, le mouvement sont des réalités indivisibles. Dans le second cas, c'est l'inverse : il y a *multiplicité*, mais non plus *continuité*, puisque, par hypothèse, la couleur qui apparaît est « nouvelle », c'est-à-dire autre que la précédente ; on ne peut tout de même pas affirmer sans se contredire que celle-ci « continue » d'être là, tout en cédant la place ! L'exemple du spectre enferme les mêmes imprécisions et doit être analysé de la même manière. Conçoit-on le spectre comme un mouvement de couleurs *qui se font*, qui sont en train de se transformer dans le temps, l'une devenant l'autre ? Alors il y a bien continuité, mais non pas multiplicité, ni hétérogénéité. Aucune des couleurs n'est actuellement réalisée : ce qui se réalise, c'est le *passage* de l'une à l'autre, un *fieri*, un devenir, une seule réalité dynamique indivisible, *excluant toute multiplicité* actuelle : de même que, dans la course qui se porte du point A au point B, aucune position intermédiaire déterminée n'est prise, aucun lieu mitoyen n'est occupé par le coureur, mais simplement traversé. Conçoit-on au contraire le spectre comme une réalité achevée, *in facto esse ?* En ce cas, les diverses couleurs dont il se compose sont actuellement là, « arrêtées » dans leur spécificité caractéristique : une intuition instantanée les embrasse toutes à la fois. Alors, il y a bien hétérogénéité et multiplicité, mais non plus continuité. Les couleurs peuvent se mélanger de la façon la plus intime en des franges composites ; il peut être malaisé, voire impossible, de tracer précisément leurs limites respectives ; entre les couleurs tranchées, une multitude d'espèces moyennes peuvent s'intercaler. Mais enfin, du moment qu'elles existent, chacune d'elles est ce qu'elle est, exclusivement et rien d'autre ; aucune d'elles ne se transfuse en sa voisine et ne lui communique son être propre. Une même réalité ne peut en être plusieurs. (Cf. là-dessus, Appendice VI, p. 210. 211 sq., 219 sq.).

Tel est donc d'après la philosophie bergsonienne, l'aspect objectif des choses : la continuité qualitative se résout en multiplicité.

Du côté subjectif, quand il s'agit d'expliquer « l'illusion » de la croissance des qualités, nous assistons à une invasion pareille de notions quantitatives. Si l'on en croit Bergson, notre esprit commence par confondre sous une même rubrique des phénomènes hétérogènes[1]. Puis il attribue à cette entité artificielle la faculté de croître. Pour cela, il fait rentrer en elle des éléments étrangers, de l'ordre de la quantité, et donc susceptibles d'augmentation graduelle : additions ou multiplications d'actes, extension ou rétrécissement des surfaces corporelles impressionnées; raccourcissement ou allongement des distances, etc. Par exemple, ce que nous prenons pour l'intensité croissante d'une émotion, d'une passion, n'est rien d'autre que « *le nombre* » plus considérable des actes psychologiques sur lesquels elle étend son influence[2]. Un effort nous paraît grandir avec « *le nombre* des muscles qui se contractent,... [et] *la surface* du corps s'intéressant à l'opération »[3]. Nous disons que la lumière, le son, la chaleur augmentent ou diminuent selon le nombre ou l'étendue des mouvements que nous avons à faire pour les percevoir[4] — ou bien selon que nous associons à leur perception l'image de l'objet physique, étendu et mesurable, qui en est la cause[5]. Toute l'ingéniosité d'un esprit fertile en ressources[6], excellent dans l'analyse du détail, sont mises en œuvre en ces pages, suggestives

(1) On pourrait se demander pourquoi il procède à cette unification dans certains cas et non dans les autres. D'où vient le privilège, l'exemption des seconds ? Pourquoi, par exemple, confondons-nous dans la même espèce le rose pâle et le rose vif, une chaleur faible et une chaleur forte, mais jamais la couleur avec l'odeur ou la chaleur — alors que, d'après la doctrine, il n'y a pas moins de distance entre les membres du premier groupe qu'entre ceux du second ? (Le Roy, *texte cité*, ci-dessus, p. 242). Reporter la raison de cette différence de traitement dans le sujet dont les « efforts musculaires ». (Cf. Le Roy, *art. cit.* (1899), p. 383) varieraient d'un groupe à l'autre, n'éclaircit pas la question : car comment ces adaptations diverses varieraient-elles sans proportion avec les données objectives à quoi elles correspondent ? Invoquera-t-on ici les fameuses raisons utilitaires, pratiques ? le sujet unifierait dans sa pensée les seules choses qui ne diffèrent point pour l'usage qu'il en prétend faire. Mais il faudra toujours, en dernière analyse, en revenir à l'objet. Les actions se modèlent sur lui. Et l'uniformité comme la diversité de la pratique ne s'expliquent que par les caractères, uniformes ou divers, de ces objets. La raison cherchée reste donc dans le mystère. Mais passons sur cette difficulté étrangère à notre propos actuel.

(2) *Données*, p. 6, 7.

(3) *Ibid.*, p. 18, Les italiques sont de nous.

(4) *Ibid.*, p. 30 sq.

(5) *Ibid.*, p. 31, 35, 40, 41.

(6) Cette ingéniosité n'est jamais à court d'inventions, dont quelques-unes sont vraiment bizarres Par exemple, pour ramener la perception de la hauteur d'un son à la perception de mouvements subjectifs, Bergson imagine que cette idée de hauteur sonore vient de ce que le chanteur « expire l'air de bas en haut » et conséquemment « attribue la même direction au son que le courant d'air produit » ! *Données*, p. 34.

à coup sûr : mais la raison de fond, qui en forme la charpente, est débile. Pourquoi, par exemple, le nombre des actes influencés par une passion augmente-t-il, si la passion elle-même ne grandit pas ? N'est-ce pas là *un effet sans cause ?* Cette puissance d'envahissement, de domination, n'est-ce pas la passion même ? Pourquoi des sensations musculaires de plus en plus nombreuses se produiraient-elles à l'occasion d'un effort, si lui-même restait invarié ? Et puis, pourquoi projetons-nous au dehors et confondons-nous avec l'objet les efforts musculaires que nous faisons pour le percevoir ? Bergson qui, ailleurs, a si bien fait saillir le caractère inexplicable et absurde d'une telle projection, y recourt ici pour son propre compte.

Inutile de prolonger cette critique de détail. Le défaut général des explications bergsoniennes est de confondre l'accessoire et le principal, l'accident avec l'essence, l'accompagnement avec le chant. Admettons, sous bénéfice d'inventaire, tous les faits signalés par l'auteur des *Données*. Que prouvent-ils ? qu'une multiplicité d'actes, une extension des surfaces impressionnées, une variété de mouvements, etc., *accompagnent* la perception de la croissance qualitative, soit ; qu'ils la constituent, non pas. Ne confondons pas l'événement, le fait lui-même avec les liaisons, même naturelles, même nécessaires, qu'il entretient, les conditions qu'il requiert, les contre-coups qu'il produit, les associations d'idées qu'il occasionne. La conscience de contractions musculaires plus nombreuses n'a rien de commun avec la perception d'une lumière croissante, d'un son qui se fait plus intense : les deux phénomènes psychologiques sont absolument divers, irréductibles. L'intensité croissante de la chaleur n'est pas identifiable avec l'extension progressive de la surface corporelle impressionnée par elle, ni avec les pas que nous faisons pour nous rapprocher de sa source[1] : une douce tiédeur peut occuper une surface égale et se faire sentir peu à peu grâce aux mêmes mouvements. Un souvenir que la joie ou la tristesse évoquent ou colorent diversement *n'est pas* constitué par ces états émotifs : la scène qu'il représente, avec ses acteurs et son théâtre déterminés, ne change pas selon qu'elle baigne dans une atmosphère joyeuse ou triste. La propre idée de la croissance qualitative a donc été perdue par la philosophie bergsonienne. Il est regrettable qu'attachée par préférence à l'étude de la qualité et après avoir restitué à cette notion la place qui lui revient dans une juste conception de l'univers, cette philosophie ait subi sur ce point l'influence du mécanisme matérialiste qu'elle combattait.

(1) *Données*, p. 85.

Appendice IX

L'UNITÉ SUBSTANTIELLE IMPLIQUE-T-ELLE LA CONTINUITÉ QUANTITATIVE ?

La question se pose à propos des vivants, composés de tissus variés dont certaines parties se meuvent isolément, séparées qu'elles sont, dit Aristote, « aux endroits où se trouvent les articulations »[1].

Cette question ne se confond avec aucune de celles que nous avons traitées ci-dessus, et n'est pas d'une importance égale. Nous n'avons plus à prouver que le vivant est substantiellement un, animé par une forme unique. Si les arguments exposés au cours du présent ouvrage ont quelque valeur, cela doit être tenu pour certain. Il ne s'agit pas davantage de savoir si une même substance peut développer en ses parties diverses des accidents qualitatifs variés : nous avons montré qu'elle le fait[2]. Il s'agit de savoir si ces parties diverses sont nécessairement continues, si, outre le continu hétérogène, il n'y a pas, chez le vivant, du discontinu, soit hétérogène, soit même homogène.

A cette question nouvelle, Aristote et saint Thomas ont répondu, ce semble, de façon non équivoque. « Dans l'animal et la plante, dit Aristote, des parties sont incluses (ἐνυπαρχόν) en lesquelles le tout est divisé, διαῖρειται »[3]. Et saint Thomas accentue, en les commentant, ces affirmations. « Hoc intelligitur, dit-il, de partibus existentibus *actu* in toto, sicut caro, nervus et os existunt in animali »[4]. A propos des corps qui semblent se mouvoir eux-mêmes tout entiers, Aristote enseigne qu'il y a toujours en eux des parties « séparées, (κεχώρισται), dont l'une est agent et l'autre patient »[5]. Saint Thomas applique précisément le principe aux animaux. « Necesse est, dit-il, quod movens *dividatur* ab eo quod movetur... Unde et in animalibus quæ movent seipsa est *magis quædam colligatio partium* quam *perfecta continuatio ;* sic enim una pars potest moveri ab alia »[6].

(1) *Met.*, Z, 16, 1040 b, 13.
(2) Chapitre II, p. 111, 112, 136, 137.
(3) *Phys.*, I, 4, 187 b, 15.
(4) *Phys.*, I, l. 9.
(5) *Phys.*, VIII, 4. 255 a. 14.
(6) *Phys.*, VIII, l. 7.

Ces textes sont parfaitement clairs. Nous ne croyons pas qu'on puisse en estomper la signification en leur faisant dire que cette *séparation actuelle* des parties n'est qu'une *séparabilité,* une *puissance* de séparation proche de l'acte[1]. Car, à propos du texte d'Aristote premier cité, saint Thomas a soin de distinguer expressément cet état de division actuelle, attribué à certains organes vivants, de l'état de division potentielle, propre aux parties du continu : « et per hoc excluduntur partes continui quæ sunt potentia in ipso ». Et de même, à propos du second texte, la « colligatio » est mise en opposition bien accusée avec la « perfecta continuatio ». — De plus, les énoncés en question ne sauraient passer pour des *obiter dicta,* sans connexion organique avec la doctrine générale de nos auteurs. Le premier se relie à l'enseignement d'Aristote sur la constitution des vivants, tel qu'on le trouve, par exemple, dans le *de Partibus Animalium*[2]. Le second est une application rigoureuse et avouée du grand principe aristotélicien et thomiste : *Omne quod movetur ab alio movetur.* Ainsi donc, la conclusion est nette : pour Aristote et saint Thomas, l'unité de la substance est compatible avec la distinction actuelle de parties non continues.

Cela cadre avec l'expérience. Quand le biologiste dissèque les organes du vivant — et Aristote l'a fait[3] — il rencontre en eux des ruptures de continuité. La chair, les os et les nerfs diffèrent dans leur constitution intrinsèque ; il y a un endroit où la chair finit et où l'os ou le nerf commence : les tissus divers peuvent être adhérents, collés l'un à l'autre de la façon la plus étroite : ils sont ensemble (ἅμα) et non un (ἕν). Quand le chimiste analyse ces tissus, il y découvre de grandes différences de composition. Que cette diversité résulte de la fusion, en des proportions diverses, du carbone, de l'azote, de l'hydrogène et de l'oxygène, — ou des quatre éléments anciens, peu importe : en tous les cas, elle est une donnée irrécusable[4]. Le sang, partie intégrante du corps de l'animal, au même titre que

(1) Avouons-le : l'exégèse émolliente que leur applique le P. Hoenen (Grégorianum, 1925, p. 256), ne nous a pas convaincu. Sa thèse sur le continu hétérogène est parfaitement juste ; mais ici, répétons-le, il s'agit d'autre chose.

(2) II, 1, 2, etc.

(3) Ross, *Aristote,* p. 113.

(4) Nous l'avons dit ailleurs (ci-dessus, ch. II, *loc. cit.*) : pour Aristote, les parties des animaux — et des vivants en général — sont de deux sortes : les unes homogènes ou « homéomères », c'est-à-dire d'une composition identique en tous leurs points — tels, d'après lui, la chair, les os, les nerfs ; les autres hétérogènes ou « anhoméomères », formées par la réunion de plusieurs des premières — tels les organes des sens, les membres (*de Part. Anim.*, II, 1, 646 b, 10). La biologie actuelle discerne même, dans ce qu'Aristote croyait homogène, des différences de composition et de structure, mais cela ne change rien aux données du problème.

la chair, les os, etc.[1], ne forme pas un tout continu avec les canaux où il circule et les organes qu'il arrose. Néanmoins il vit de la vie de l'ensemble, animé par son âme. Cela les Anciens le savaient. La biologie moderne a découvert les globules du sang, qui se comportent comme de petits animaux, ayant leurs mouvements propres, donc discontinus entre eux et avec leur milieu, au suprême degré.

La discontinuité se rencontre entre parties homogènes. Leur identité spécifique n'implique nullement l'effacement de leurs frontières, leur fusion dans l'espace ; de toute évidence, la similitude qualitative est indépendante de l'unité dans l'ordre de la quantité. Et de fait, des faisceaux de fibres identiques en nature peuvent se toucher, et les fibres elles-mêmes être liées, sans se confondre. Les cellules pareilles d'un épithélium se juxtaposent comme les pièces d'un carrelage. Les exemples semblables ne manquent pas[2].

Il ne conviendrait pas d'argumenter *a priori* contre ces observations et de poser en principe que l'unité substantielle est impossible sans continuité. L'expérience nous impose deux faits certains : le vivant est un, et cependant il a des parties distinctes. Il n'y a qu'à s'incliner et à accepter la réalité telle qu'elle se présente.

Distinguons donc l'unité substantielle de l'unité de continuité : ce sont deux choses absolument diverses. Quand on demande simplement si le vivant est *unum actu*, on bloque en un seul deux problèmes différents : car l'unité peut être celle de la substance ou celle de la quantité. Les mots d' « acte », de « séparation », de « division », employés par Aristote et saint Thomas, s'appliquent tantôt à l'une et tantôt à l'autre : il appartient aux contextes et aux comparaisons de textes de nous montrer chaque fois de quoi il s'agit, quels sont les objets visés par ces qualifications.

(1) ARISTOTE, *Part. Anim.*, II, 2, 647 b, 10, et *passim*. — SAINT THOMAS : « Manifestum est quod ad naturam corporis humani pertinent carnes et ossa et sanguis ». IIIa, 54, 2. Cf. *Sent.*, IV, dist. 44, q. 1, a. 2, sol. 3.

(2) On lit dans la *Vie de Branly* par Jeanne TERRAT-BRANLY, p. 211 et 212 : « Ce qui l'intéressait au plus haut point dans l'exercice de la médecine, ce fut de déterminer le lien qui existe entre la conductibilité nerveuse et la conductibilité électrique des substances discontinues... Dès les premières recherches sur le fonctionnement du système nerveux, on a admis une ressemblance entre la conductibilité nerveuse et la conductibilité électrique ; on regardait alors les filets nerveux comme continus. Depuis, les recherches histologiques ont présenté le système nerveux comme formé d'éléments discontinus, appelés neurones, n'ayant que des rapports de contiguité ». Dès lors, il n'est plus possible d'assimiler les nerfs à des conducteurs métalliques continus, « mais n'y a-t-il pas lieu de penser à une analogie avec un conducteur discontinu, un neurone jouant le rôle d'un grain métallique dans un conducteur discontinu ? ». (Cette théorie sur la transmission de l'influx nerveux, généralement admise naguère et encore très en faveur, est contestée par certains histologistes, qui y substituent la théorie des *fibrilles*, éléments nerveux se continuant d'une cellule à l'autre).

Que les parties du vivant soient dites « en acte, *actu* » dans le tout, cela ne signifie pas qu'elles y soient en acte de substances diverses, mais bien en acte de parties distinctes.

La forme substantielle, l'âme du vivant, s'empare de la matière et l'organise de façon polymorphe, distribuant ses virtualités diverses en des emplacements distincts. Tant que les parties ainsi constituées subsistent dans le tout, dans l'organisme unique, vivifié par une seule âme, elles ne sont pas *plusieurs substances en acte,* plusieurs vivants, plusieurs individus[1].

Il est utile de remarquer qu'elles peuvent être plus ou moins proches de l'acte substantiel, plus ou moins disposées à devenir des individus divers : selon que l'unité du tout est plus ou moins lâche, et la complexité des organes, requis pour la persistance de l'espèce, plus ou moins grande. Dans les espèces les moins différenciées — plantes et animaux inférieurs — les parties disdinctes sont toutes prêtes pour la séparation : « in potentia propinqua actu » ; une action mécanique, la division, la coupure suffira pour les faire passer de la puissance à l'acte. La bouture de la plante, le segment de l'insecte coupé vivent de leur vie propre, sont devenus des individus à part. « In toto animali erat una anima in actu, plures autem in potentia. Facto autem divisione, fiunt plures animæ in actu. Quod contingit propter imperfectionem talium animalium, quæ requirunt modicam diversitatem in partibus »[2]. Dans ces derniers cas, les parties distinctes du vivant se comportent à certains égards de la même façon que celles d'un continu quelconque. Celles-ci également, encore incluses dans le tout et ne formant qu'une seule substance, sont néanmoins toutes prêtes à devenir des substances diverses : une simple division les réalisera, sans qu'aucune altération préalable soit nécessaire, — comme il arrive pour la dissolution du mixte. De même, la bouture de la plante et le segment de l'insecte sont identiques *en espèce,* non en *individualité,* à l'ensemble d'où ils ont été extraits — comme les parties du continu le sont au tout dont elles ont été séparées[3]. La différence est que les organes du vivant sont actuellement distincts tout autrement que les parties du continu.

Mais dans tous les cas, la division des parties vivantes, si prêtes qu'elles soient à recevoir une existence séparée, s'accompagne — comme celles des parties du continu — d'un changement substantiel. Chez les vivants supérieurs, les organes et

(1) Aristote, *Met.*, Z, 16, 1040 b, 5 à 15. Saint Thomas, *Met.*, VII, l. 16.
(2) Saint Thomas, *ibid.*
(3) Les fragments séparés de la plante ou de l'insecte « ont des âmes spécifiquement et non numériquement identiques » à celle du vivant primitif. Aristote, *de Anima*, I, 5, 411 b, 20. Cf. 4, 409, a. 10.

les membres, une fois séparés, cessent d'être informés par l'âme, ne sont plus vivants : il n'y a plus en eux, dit Aristote, que de la matière « ὡς ὕλη πάντα »[1]. Les fragments du végétal ou de l'animal inférieur vivent encore, mais chacun pour soi : ce sont des individus particuliers, différents les uns des autres, comme de la substance dont ils sont nés.

1) *Met.*, Z, 16, 1040 b, 8. — Evidemment, non pas « matière prime », dépouillée de toute forme, mais « matière seconde », existant sous des formes inférieures à celle du vivant.

Appendice X

LE TEXTE « VALDE RUDITER » DE L'OPUSCULE *DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS*

Ce texte a été invoqué contre le caractère absolu et rigoureux de la dichotomie thomiste, selon laquelle les différences entre les êtres se répartissent en deux ordres : celui de la matière et celui de la forme ; d'où il suit que, là où la matière est absente, la distinction ne saurait être que formelle, c'est-à-dire spécifique. Le texte *Valde ruditer* ramène, dit-on, cette impossibilité absolue, métaphysique, à une impossibilité simplement naturelle. Il signifierait proprement ceci : bien que la condition normale de la multiplication numérique d'une forme soit sa réception dans la matière, il ne répugne pas qu'elle ait un autre mode de multiplication, à nous inconnu, mais que Dieu connaît et pourrait mettre en œuvre. Ainsi seraient possibles plusieurs individus immatériels distincts, bien que de nature identique : par exemple plusieurs esprits purs, plusieurs anges, dans une même espèce.

En effet, à première vue, certaines phrases de l'opuscule paraissent indiquer ce sens. Les averroïstes, dit saint Thomas, soutiennent que « Dieu ne pourrait faire plusieurs intelligences (entendez : plusieurs âmes intellectives) d'une espèce unique, résidant en des hommes divers, parce que cela impliquerait contradiction. La raison en est, d'après eux, que le fait d'avoir une matière, de façon à pouvoir se multiplier numériquement, est étranger à la nature d'une forme séparée »[1]. L'intelligence, le Νοῦς, est en effet, d'après Aristote, séparé de la matière : il n'a pas d'organe. — Or saint Thomas estime cette argumentation grossière : « *valde ruditer argumentantur...* » Et il la réfute par des raisons que nous donnerons plus loin. Tel est le premier aspect des textes, et il explique la méprise de certains auteurs, qui pensent que saint Thomas s'y réfute lui-même, et énerve la valeur des arguments dont il se sert si souvent ailleurs. Nous

(1) Edit. Parm., p. 221[1]. — Edition critique, publiée par le P. Keeler, s.j., dans les *Textus et documenta* de l'Université grégorienne (Rome, 1936) : ch. V, n° 100, p. 64.

pensons, à l'encontre, que ces textes disent tout autre chose : ils offrent, à notre avis, un sens très clair et très différent, qu'il est facile d'apercevoir, pour peu qu'on ne les arrache pas de leur contexte littéraire et historique. Parlons d'abord du second.

I

L'histoire de la pensée scolastique au moyen-âge, qui commence à nous être révélée, a été longtemps mal connue. En particulier, on ignorait à peu près tout des circonstances où fut rédigé l'opuscule *de Unitate Intellectus* et des adversaires qu'il vise. Encore en 1852, au moment où il écrivait sa thèse sur *Averroès et l'averroïsme,* Renan avouait ne rien savoir directement des averroïstes latins : leurs ouvrages, leurs noms étant ensevelis dans l'oubli[1]. Nous sommes aujourd'hui mieux renseignés. Nous savons que l'opuscule de saint Thomas fut composé au fort de l'agitation averroïste qui troubla, dans la seconde moitié du 13e siècle, l'Université de Paris. Les œuvres d'Aristote avaient été traduites en latin. Mais Aristote se présentait flanqué d'un commentateur, « le Commentateur » par excellence, Ibn Rochd, Averroès, dont les ouvrages avaient aussi été introduits dans le monde scolastique, grâce à des traductions, dès le début du 13e siècle[2]. Averroès professe une philosophie strictement rationaliste, ou pour mieux dire, *naturaliste,* c'est-à-dire excluant le surnaturel : miracles, prophéties, bref, toute intervention extraordinaire de Dieu dans le monde[3]. Malgré cela, il trouva des adeptes jusque parmi les clercs, les hommes d'Eglise, et un groupe averroïste se forma dans les écoles parisiennes[4]. Le personnage le plus représentatif et bientôt le chef du mouvement fut un clerc non prêtre, chanoine de saint Martin de Liège[5], Siger de Brabant, qui enseignait comme maître à l'Université de Paris en même temps que saint Thomas d'Aquin[6]. Mais l'averroïsme ecclésiastique ne pouvait évidemment pas s'afficher tel quel. Aussi les averroïstes latins du 13e siècle, et Siger en particulier, pro-

(1) « Les réfutations... nous ont seules révélé leur existence... Il nous serait impossible de désigner nommément un seul des maîtres qui avouaient ces doctrines ». *Op. cit.*, p. 318.
(2) UEBERWEG-BAUMGARTNER, *Geschiche der Philosophie*, tome II, p. 385.
(3) Léon GAUTHIER, chargé de cours d'histoire de la philosophie musulmane à l'Ecole supérieure des lettres d'Alger : *La théorie d'Ibn Rochd* (*Averroès*) *sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Thèse de doctorat, 1909), p. 139 à 147. — Averroès consent néanmoins à honorer la religion, bonne pour le peuple, parce qu'elle est appropriée à son niveau mental, et représente par des mythes ce qu'il ne comprendrait pas autrement. *Ibid.*, p. 58 sq., 180, 181.
(4) MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au* 13e *siècle* (2e édition, p. 63) en place l'apparition après 1250.
(5) Voir ses traités publiés par le P. MANDONNET, *op. cit.*, IIe partie.
(6) *Ibid.*, p. 256.

testaient-ils de leur soumission aux vérités de la foi, que sapaient leurs arguments de philosophes, instituant ainsi le système de la double vérité.

Tel est le milieu où se trouve saint Thomas quand il compose son opuscule *de Unitate Intellectus,* auquel fait face, en opposition directe, le traité de Siger : *de Anima intellectiva*[1], où le maître de la rue du Fouarre prend à partie nominalement Albert le Grand et Thomas d'Aquin : « præcipui viri in philosophia Albertus et Thomas »[2].

Saint Thomas et les averroïstes sont cependant d'accord sur bien des points. Tandis que le vieux parti augustiniste repousse avec horreur l'introduction d'Aristote dans la philosophie, saint Thomas prend, comme les averroïstes, l'enseignement du Stagirite pour base et cadre du sien, sauf à le corriger quand il l'estime nécessaire. Mais spécialement en ce qui concerne l'individuation des formes séparées de la matière et leur impossibilité de se multiplier dans la même espèce, l'Aquinate professe la même doctrine que Siger. Sur ce sujet, des propositions identiques se trouvent dans les écrits des deux maîtres. Celles de saint Thomas sont connues. Voici l'une de celles de Siger, qui en résume beaucoup d'autres : « Nulla natura per se subsistens, abstractum esse habens a materia, et sic de se individuata, potest habere individua plura numero differentia »[3]. Et cette concordance, exploitée par des ennemis, fut cause qu'en 1277, quelques propositions thomistes, notamment celles que nous visons ici, furent jointes aux propositions averroïstes les plus subversives, dans la condamnation portée par l'évêque de Paris, Etienne Tempier [4].

Ce n'est donc pas sur cette question que porte le différend entre saint Thomas et les averroïstes. Ils s'accordent pour soutenir ce principe général, cette majeure, pourrait-on dire : il est

(1) MANDONNET, *op. cit.*, IIe partie, p. 145 sq. Le savant auteur date les deux opuscules de la même année 1270. Il pense que celui du saint Thomas réplique à celui de Siger. — Le P. CHOSSAT, dans deux articles de la Revue de Philosophie (1914, tomes 24 et 25), a attaqué cette conclusion par des raisons qui paraissent assez fortes. D'après lui, c'est Siger qui réplique à saint Thomas, et le *de Unitate Intellectus* s'en prend à un écrit de Siger autre que le *de Anima intellectiva,* et où le docteur brabançon aurait soutenu un averroïsme beaucoup plus radical. Sous l'influence des arguments de saint Thomas et de la crainte des dangers que lui faisait courir son hétérodoxie, Siger aurait atténué dans le *de Anima intellectiva,* quelques-unes de ses affirmations. Le changement serait d'ailleurs « plus verbal que réel » et se réduirait à une « échappatoire misérable ». (CHOSSAT, 1er art., p. 514). — Cette question n'a pour nous qu'une importance secondaire.

(2) *De Anima intellectiva,* III, apud MANDONNET, *op. cit.*, p. 152.

(3) *De Anima intellectiva,* VII. (MANDONNET, IIe partie, p. 165).

(4) Cette condamnation de saint Thomas dut être retirée par le successeur de Tempier, dans un acte officiel, le 14 février 1325. Saint Thomas venait d'être canonisé et sa doctrine approuvée et magnifiée à Rome. (MANDONNET, *op. cit.,* p. 238).

impossible, il répugne absolument qu'une forme sans matière se multiplie numériquement et constitue ainsi plusieurs individus de même espèce. L'opposition commence au-delà. Les deux choses — union à la matière et multiplicabilité — sont liées dans les exposés averroïstes comme dans les réfutations de saint Thomas. La thèse des premiers, telle que la rapporte l'Aquinate, se formule ainsi : « *Habere materiam* UT *numeraliter multiplicetur* est aliud a natura formæ separatæ : avoir une matière et par là pouvoir se multiplier est chose étrangère à la nature d'une forme séparée »[1], donc, impossible. Il ne s'agit pas, dans la discussion, de l'individuation par la matière, qui est hors de conteste, mais de savoir si une forme immatérielle par nature peut s'y plier et devenir ainsi la forme d'un corps.

En effet, sous la majeure indiquée, principe général admis de part et d'autre, l'averroïsme place une mineure d'où suit une conclusion : l'âme intellective, étant immatérielle, répugne à l'union avec la matière ; elle est donc nécessairement unique[2]. C'est cette mineure et cette conclusion que conteste saint Thomas. Tous ses arguments dans le *de Unitate Intellectus* sont dirigés exclusivement contre une telle conception[3] et son attribution à Aristote[4]. Il développe longuement cette idée, avec preuves à l'appui, que l'âme humaine est faite pour être unie à un corps ; que son essence implique un rapport à la matière, et que, s'il lui arrive de s'en séparer, c'est pour elle, un accident. « Essentiale est animæ quod corpori uniatur ; sed hoc impeditur per accidens, non ex parte sua, sed ex parte corporis quod corrumpitur : sicut per se competit levi esse sursum ;... contingit autem propter aliquod impedimentum quod non sit sursum »[5]. Ce rapport essentiel à la matière permet qu'il y ait plusieurs âmes dans la même espèce humaine : elles sont individuées, comme tous les êtres cosmiques, par la matière.

Cela établi, saint Thomas, perçant à fond la doctrine de ses adversaires, découvre la *base naturaliste* qui soutient toute leur argumentation : ce qui n'est pas possible à la nature est simplement impossible. Et c'est ici que se place le *Valde ruditer*. Ceux-là, dit saint Thomas, argumentent grossièrement qui, pour montrer que Dieu ne peut faire plusieurs intelligences de même espèce, arguent de la contradiction. Supposé en effet que la nature de l'âme intelligente n'enfermât point la possibilité positive d'une

(1) Edition de Parme, p. 221[1]. — Keeler, n° 100, p. 64.

(2) SIGER : « Sed anima intellectiva, secundum Philosophum, habet esse separatum a materia... Ergo non debet multiplicari multiplicatione materiæ, neque multiplicatione corporum humanorum ». *De Anima intellectiva*, VII, (ap. MANDONNET, *op. cit.*, II° partie, p. 165).

(3) Seconde partie de l'opuscule.

(4) Première partie du même opuscule.

(5) Edit. Parm., p. 213[1]. — Keeler, ch. I, n° 43, p. 28.

multiplication, il ne s'ensuivrait pas qu'une cause étrangère à cette nature ne pût intervenir pour la multiplier ; il ne s'ensuivrait pas que cette multiplication impliquât contradiction et que Dieu ne pût l'opérer : « Dato enim quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum nultiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia causa : sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum ; tamen grave esse sursum non includit contradictionem ; sed grave esse sursum secundum suam naturam contradictionem includeret. Sic ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa : nec esset implicatio contradictionis »[1].

Notons soigneusement la portée de l'argument et son objet bien délimité. En vertu de sa position naturaliste, l'averroïsme doit soutenir et soutient en fait que la nature suffit à tout ; que ce qui n'est pas *inclus* dans une nature donnée, — « habere *in* sua natura », — ce qui lui est étranger — « aliud a natura » — ne saurait lui être ajouté ; et donc que, si la multiplicabilité *ne résulte pas de la nature même* de l'âme intellective, celle-ci ne peut être qu'unique. A quoi saint Thomas réplique : la proposition qui gouverne tout ce raisonnement est fausse. D'abord, en général et même dans l'ordre purement naturel : preuve, le corps pesant qui descend naturellement vers la terre, peut être maintenu en l'air par un obstacle naturel ou artificiel[2]. Mais dans l'ordre surnaturel, si l'on considère la toute-puissance divine, la fausseté de la proposition éclate encore davantage ; car Dieu peut, par miracle, produire dans une nature ce qu'elle ne comporte pas d'elle-même : ainsi rend-il parfois la vue aux aveugles et la vie aux morts[3]. L'averroïsme n'est pas athée : il doit donc avouer la toute-puissance de Dieu ; à plus forte raison, l'averroïsme chrétien le doit-il faire. Et ainsi l'argument tombe.

Comme on le voit, la pointe du raisonnement ne touche pas à la question de l'individuation par la matière, mais à celle du naturalisme averroïste. Saint Thomas s'insurge avec véhémence contre la prétention d'enfermer la puissance divine dans les limites de l'ordre naturel. Ce qui le préoccupe, c'est l'universalité de la négation et son extension possible à n'importe quel objet : virtuellement, elle contient le refus de tout l'ordre surnaturel : « Quod non tantum dicimus propter propositum : sed

(1) Parm., p. 221[2]. — Keeler, ch. V, n° 105, p. 68 : « sicut grave *non habet ex sua natura* quod sit sursum... ».
(2) Cf. IV *Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1, sol. 3.
(3) Fin du passage *Valde ruditer.*

magis ne hæc argumentandi forma ad alia extendatur : sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgent et quod cæci ad visum reparentur »[1].

Une erreur exactement parallèle, issue du même principe général, se rencontrait dans les enseignements de l'averroïsme, et figure au nombre des propositions atteintes par la première condamnation (1270) d'Etienne Tempier : « Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali »[2]. En effet la question de la résurrection des corps se pose sur le même terrain et se résout par les mêmes principes que celle de l'union de l'âme spirituelle à la matière. Le corps n'a pas en lui de quoi retrouver la vie, s'il la perd ; l'âme séparée ne possède pas le pouvoir de se refaire un corps : naturellement parlant, la résurrection des corps est impossible — comme le serait l'union de l'âme humaine à la matière, si celle-là n'était faite essentiellement pour celle-ci. Mais Dieu peut opérer la résurrection, et c'est pourquoi elle est dite « simpliciter miraculosa »[3]. On le voit à l'évidence : le présupposé naturaliste explique et motive toutes les déductions de l'école averroïste, comme les réfutations qui la visent.

Quelqu'un trouvera peut-être que la réponse de saint Thomas n'est pas complète, ou du moins qu'elle omet une précision importante. N'eût-il pas dû distinguer deux cas : celui où la nature *exclut* positivement une certaine propriété, parce qu'elle lui est contradictoire — auquel cas Dieu ne peut la lui conférer ; — et celui où la nature, réduite à ses propres ressources, en demeure simplement *privée*, sans répugner néanmoins à la recevoir d'ailleurs ? — La raison de ceci est encore une raison historique. Saint Thomas n'a pas distingué les deux cas parce qu'ils n'en faisaient qu'un pour l'objectant ; dans la philosophie averroïste il n'y a pas de place pour le surnaturel : tout ce qui n'est pas naturellement possible est absolument impossible. Il faut se rappeler que saint Thomas argumente toujours « formellement », c'est-à-dire en calquant sa solution sur la question ou la difficulté posées, sans les dépasser aucunement. Bien sûr, il admet que certaines choses sont impossibles à Dieu parce que contradictoires, et il le dit dans ce texte même : « grave esse sursum secundum suam naturam, contradictionem includeret ». Mais la dispute avec les averroïstes ne portait pas sur ce point.

(1) Parm., p. 221[2], 222[1]. — Le texte critique du P. Keeler, *loc. cit.*, présente ici une correction importante : « *Quod dicimus non propter propositum*, sed etc. ». Le mot *tantum* a disparu. Ainsi rédigée, la phrase signifie explicitement que saint Thomas entend *ne point parler* de la question de l'individuation, mais bien de celle du naturalisme.
(2) Ap. MANDONNET, Ire partie, p. 111.
(3) IV *Sent.*, *loc. cit.*

II

Replaçons maintenant le passage dans son contexte littéraire, nous voulons dire : à la place qu'il occupe dans l'œuvre écrite de saint Thomas. Il vient après une série ininterrompue et longue d'autres passages, où la possibilité, pour des individus immatériels, de se multiplier dans une même espèce, est niée de façon absolue. Ces textes sont d'une clarté extrême, nets, catégoriques, dogmatiques, même tranchants : « Non potest intelligi... » ; « Impossibile est etiam fingere... » « Omnino esse non possunt »[1]. Les arguments apportés pour justifier ces assertions ne sont pas tirés de vraisemblances, de faits contingents ; ils s'appuient sur l'essence des choses et sur les incompatibilités nécessaires qui en résultent, sur des impossibilités, des inintelligibilités. Edulcorer ces textes au point de les réduire à signifier de simples probabilités est une gageure. Avec de telles méthodes d'exégèse, on se débarrasserait facilement de n'importe quelle affirmation, si ferme fût-elle, de saint Thomas... ou d'un auteur quelconque. Si les expressions citées ne suffisent pas à manifester une certitude absolue, aucune forme de langage n'y suffira.

Dira-t-on alors que saint Thomas a changé d'avis, sans l'avouer ? que la doctrine enseignée par lui si résolument durant tout le cours de sa vie, lui est finalement apparue fausse ? et que le *Valde ruditer* en est la rétractation implicite, larvée et comme honteuse ? Prêter un pareil calcul d'amour-propre au Docteur angélique serait assez impertinent, et la supposition ne cadrerait guère avec la franchise connue de son tempérament intellectuel. Mais enfin, si on la fait, on concède par là même qu'il n'y a pas eu rétractation expresse, que non seulement l'aveu d'une erreur, mais la moindre indication positive d'un changement d'avis, donnée par l'auteur lui-même, fait absolument défaut. Ceci est déjà considérable. Mais que saint Thomas qualifie d' « argumentation grossière » celle-là même qu'il avait constamment employée et jusqu'à une époque toute récente[2], bien plus, qu'il l'attribue à des adversaires, faisant son *mea culpa* sur la poitrine d'autrui, cela deviendrait tout à fait malhonnête ; et cela est d'une invraisemblance psychologique, d'une impossibilité morale qui frisent l'absurde.

(1) Ia, 75, 7 et 76, 2, 1m ; — *Spirit creat.*, VIII ; — *C. Gent.*, II, 93, 2o.

(2) Le *de Unitate intellectus* est de 1270. Le *de Spiritualibus creaturis*, où figure la doctrine censée rétractée, est de janvier-juin 1269. On la retrouve encore dans la *Question disputée de Anima*, VII, qui est de 1269-1270. Les dates sont celles qu'indiquent les PP. Mandonnet et Destrez dans la *Bibliographie thomiste* (1921).

Enfin, l'opuscule même *de Unitate Intellectus* porte témoignage que saint Thomas n'a rien abjuré de ses certitudes antérieures. Comment a-t-on pu croire que le saint Docteur y réfute la doctrine qu'il y affirme, quelques lignes seulement avant le *Valde ruditer ?* L'opuscule ne traite pas *ex professo,* comme d'autres écrits, — quoique certains le prétendent — du statut des formes pures, des esprits supérieurs à l'âme humaine. Mais, au cours de la discussion, l'auteur les rencontre, et c'est pour déclarer, comme partout ailleurs, qu'ils sont individués par leur forme spécifique, qui ne saurait être commune à plusieurs sujets. « Individuæ ergo sunt substantiæ separatæ et singulares ; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natæ in alio esse [scilicet in materia] et *per consequens nec participari a multis* ». Ce qui s'oppose à cette participation commune est *une impossibilité :* « Si idea esset separata, esset quædam substantia individua, quam *impossibile esset* prædicari de multis »[1].

Postérieurement encore, dans ses tout derniers écrits, vers la fin de la IIIe Pie de la Somme dont la rédaction fut interrompue par la mort, saint Thomas revient tranquillement à sa doctrine constante sans y introduire la moindre nuance nouvelle. « Est de ratione individui, dit-il à la question 77, art. 2, quod non possit in pluribus esse, quod quidem contingit dupliciter : uno modo quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formæ immateriales separatæ [a materia], per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuæ... »[2] Ici encore, quoique l'auteur ne qualifie pas cette fois la contradictoire de sa thèse d'impossible et d'inintelligible, il raisonne sur les essences et les impossibilités nécessaires qui en résultent : la forme séparée, individuée par elle-même, ne peut pas, d'après lui, se rencontrer en plusieurs sujets. Dira-t-on qu'il a rétracté en 1272 ou 73 sa « rétractation » de 1270 ?...

Un saint Thomas devenant plus sceptique avec l'âge et dépouillant peu à peu les certitudes de sa jeunesse, est une pure imagination. Pour qui lit le traité *de Unitate Intellectus* sans être préoccupé d'autres sujets et vouloir les y retrouver, il est manifeste que saint Thomas y réfute une erreur qui ne fut jamais sienne, qui est spécifiquement averroïste.

Quant à la pensée du saint Docteur sur l'individuation des formes non-incarnées, — les Anges — et à leur immultiplicabilité au sein d'une même espèce, une saine méthode exige qu'on la

(1) Parm., p. 221². — Keeler, n° 103, p. 66 : « si idea esset separata, esset quaedam, i. e. individua, quam, etc. ».
(2) La IIIe partie de la Somme n'a que 90 questions. Elle date, selon Mandonnet-Destrez, des années 1272-1273. Saint Thomas est mort le 7 mars 1274, n'ayant pas atteint la cinquantaine.

cherche aux endroits où il en traite expressément et sans la moindre ambiguïté : *Utrum omnes Angeli differant specie ab invicem ?*[1] Il est vraiment étrange que l'on tâche de faire sortir cette pensée, *par déduction*, d'un texte où il parle d'autre chose — « si saint Thomas a dit ceci, il devait aussi penser cela » — et qu'on se serve de cette dialectique, disons mieux : de cette éristique, pour le mettre en opposition avec lui-même[2].

(1) *Spirit. creat.*, VIII ; — Ia, 50, 4.

(2) Quelques commentateurs thomistes, faute de renseignements historiques précis sur l'averroïsme latin et sur la dispute que saint Thomas engagea contre eux, sont tombés dans la même erreur. Croyant voir une contradiction entre le texte *Valde ruditer* et l'ensemble incontesté de la doctrine du Maître, ils ont inventé des concordances fantaisistes pour les mettre d'accord. Le bon Silvestre de Ferrare, par exemple, prête à sourire, lorsqu'il veut nous faire croire que les fortes expressions de saint Thomas, « non potest intelligi, ...impossibile est, etc. », signifient seulement une impossibilité « relative aux modes de multiplication à nous connus ». (In *C. Gent.*, II, q. 3). Dangereux expédient : après les démonstrations les plus rigoureuses, mathématiques, on pourrait dire de même qu'elles sont relatives à nos moyens d'information. — Hâtons-nous d'ajouter que d'autres commentateurs thomistes, — quoique dans la même pénurie de documents mais grâce à un examen plus serré des textes, — ont vu plus clair. Le plus grand d'entre les interprètes de saint Thomas, Cajetan, maintient fermement le caractère absolu et apodictique des raisonnements de l'Aquinate sur l'individuation des formes pures (Commentaire du *de Ente et Essentia*, ch. V, q. 9 et paragraphe précédent). Il ne parle même pas du *Valde ruditer* ; visiblement il ne se doute pas que ce texte puisse faire difficulté et il le juge étranger à son sujet. (Même silence dans le commentaire de la *Somme*, I, 50, 4. et 75, 7). D'autres, comme Jean de Saint Thomas (*Cursus theol. Tract. de Angelis*, VII, art. 3) ou Gonet (*Clypeus theol. thomist.* Tract. VII, art. 3) analysent avec rigueur le passage litigieux et montrent parfaitement qu'il ne contient rien de contraire à ce que saint Thomas enseigne ailleurs.

NOTE B

Pour p. 1 du Ch. I)

Accident physique et accident logique

Quand on étudie la doctrine aristotélicienne et thomiste de la substance et de l'accident, il faut prendre garde que ce qui est dit de celui-ci concerne tantôt l'accident physique et tantôt l'accident logique.

1° Le premier de ces accidents ressortit à l'ordre réel : c'est une réalité naturelle, réellement distincte d'une autre réalité de même ordre : la substance. C'est de lui exclusivement que s'occupe la Philosophie de la Nature. Le second de ces accidents appartient à l'ordre logique : c'est *un attribut appliqué au sujet d'une proposition.* Il y a entre les deux la différence qui existe entre un *prédicament* et un *prédicable.* Les dix prédicaments ou catégories sont les classes où se répartissent les réalités cosmiques : la substance occupe la première, et les divers accidents physiques les neuf autres. Les prédicables, au nombre de cinq, sont des classes de termes universels qui expriment les différents titres selon lesquels un attribut peut convenir à un sujet (1).

Il peut lui convenir, en désignant soit le *genre* auquel appartient le sujet ; exemple : l'homme est animal (*prædicatio in quid incomplete*) ; — soit la *différence* qui détermine ce genre ; exemple : l'homme est raisonnable (*prædicatio in quale quid*) ; — soit l'*espèce* formée de ce genre et de cette différence ; exemple : l'homme est animal raisonnable (*prædicatio in quid complete*) ; — soit un caractère propre de cette espèce ; exemple : L'homme est capable de rire (*prædicatio in quale necessarium*) ; — soit enfin un caractère *contingent*, qui peut être là ou manquer, le concept de l'espèce restant intact ; exemple : l'homme est parfois immobile et parfois en mouvement (*praedicatio in quale contingenter*). Les quatre premiers prédicables expriment des rapports de convenance nécessaire ; le cinquième, l'accident logique, exprime ce qui n'a avec l'essence du sujet qu'un rapport occasionnel (2).

2° Pour qu'il y ait accident physique, il faut deux réalités, ayant chacune son *unité naturelle distincte*, et dont l'une soit le sujet substantiel auquel l'autre s'attache. Pour l'accident logique, cela n'est pas nécessaire. Peu importe que son sujet soit en fait substance ou accident, réalité ou être de raison, essence physique ou essence logique. Peu importe même que l'essence et l'accident logiques représentent des êtres distincts dans la réalité ou un seul être que l'esprit divise en deux éléments abstraits. Nous sommes dans l'ordre logique, dont la légitimité suppose, il est vrai, un fondement dans l'ordre réel, mais

(1) Saint THOMAS, *de Spir. creat.* 11.

(2) Cette classification a été empruntée par les scolastiques à l'ouvrage du néo-platonicien PORPHYRE (232 à 305 (?), intitulé *Introduction*, Εἰσαγώγη (à la Dialectique, d'Aristote) ou *Les cinq termes*, Αἰ πέντε φώναι. Ils le citent sous le nom d'*Isagoge* ou de *Liber Praedicabilium.* L'ouvrage, classique dans l'Ecole, a été plusieurs fois traduit en latin notamment par BOÈCE, et assez généralement commenté.

Aristote, dans les *Topiques*, I, 4 (Cf. 5), propose une classification un peu différente, que les scolastiques harmonisent d'ailleurs, plus ou moins exactement, avec celle de Porphyre. Il ne compte que quatre termes, réunit dans la même classe le genre et la différence, et remplace l'espèce par la définition ὅρος, qui en est la formule.

qui n'est pas calqué sur lui (1). L'esprit ici est maître : il peut créer à son gré sujet et attribut, comme c'est le cas pour les entités mathématiques. Le triangle n'est pas une substance et ses propriétés ne sont pas de vrais êtres dépendants de lui. Il est même possible que le rapport naturel qui unit la substance et l'accident soit renversé par l'esprit. Par exemple, il est accidentel au triangle, sujet logique, d'être de bois ou d'airain, tandis que, dans la réalité, c'est le bois ou l'airain qui sont substances et la figure triangulaire accident. Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'il y ait coïncidence entre ce qu'exprime l'accident logique et la réalité : il peut désigner un accident physique, mais en l'universalisant. Le fait que Pierre est assis est un accident physique de sa personne ; la position assise est un accident logique de l'humanité.

3° Il y a des accidents physiques qui accompagnent nécessairement la substance concrète : ce sont les propres et les accidents inséparables de l'individu (2). Au contraire, l'accident logique est, par définition, ce qui peut être là ou manquer. Dans l'ordre réel, les propres et les accidents individuels inséparables sont de vrais accidents : ils représentent certaines classes particulières d'accidents (3). Dans l'ordre logique, le propre (4) (qui comprend tout caractère adjoint inséparablement à l'essence) n'est pas un accident : il s'oppose directement à l'accident logique, toujours séparable. Dans la réalité, toutce qui n'est point partie intégrante de la substance est accident : pas de milieu entre les deux termes. Dans l'ordre logique, un milieu existe entre l'essence et l'accident : c'est le propre (5).

4° Par rapport à la simple *conception* de l'essence, l'accident logique occupe la même position que les divers accidents physiques, propres, individuels inséparables, ou contingents. Car, en quelque ordre qu'on se place, du moment que l'on considère un sujet quelconque comme une essence, on exclut par là même de son concept tout ce qui ne la constitue pas. Ainsi le propre, physique ou logique, n'est pas moins étranger à l'essence que le plus volage des accidents : « Tali operatione intellectus [scilicet simplici conceptu], potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur essentiam » (6) .

Mais les choses changent dès que l'on passe à la seconde opération de l'esprit : le *jugement*. Ici, l'accident logique est dans la même situation que l'accident physique séparable « ut sedere et ambulare ». Il peut, en certains cas, *être nié* de l'essence, tandis que les propres, physiques ou logiques, ne le peuvent jamais (7).

(1) Voir notre *Critique de la Connaissance*, ch. IV, *le problème des Universaux*, p. 150, et Appendice VII, *L'Etre de raison*, p. 506.
(2) Sur ces deux espèces d'accidents, voir l'*Appendice* IV, p. 181 sq.
(3) Voir, *ibid.*, les trois classes où saint Thomas répartit les accidents physiques.
(4) De même qu'il y a accident physique et accident logique, il y a propre logique et propre physique. Celui-ci est une réalité qui émane de la substance par une résultance naturelle ; exemple, les facultés de l'âme. Celui-là est un attribut qui résulte de l'essence, par une résultance logique : exemple, les propriétés des entités mathématiques. Les exemples de saint Thomas sont empruntés à l'un et à l'autre de ces deux ordres (*de Spir. Creat.*, 11, 7m : l'homme et le rire, le triangle et ses propriétés).
(5) Saint Thomas, *de Spir. creat.* 11, c. *in fine*
(6) *Ibid.* 7m.
(7) *Ibid.*

NOTE C

(Pour Ch. I, p. 54, note 4)

Sur l'actuation de l'accident par la substance
Interprétation de Iª q. 77, a. 6.

Dans cet article, saint Thomas compare la « forme substantielle » à la « forme accidentelle » au point de vue de l'*actuation* et au point de vue de la *finalité*. Et il conclut qu'à ces deux points de vue la forme substantielle est la raison d'être de l'accident. Le premier point de vue seul est développé. Nous ne nous occupons ici que de lui.

Ce développement présente une difficulté. Au début, il semble s'appliquer à tous les accidents, intrinsèques ou extrinsèques ; et en effet, les arguments qu'il exprime sont d'ordre absolument général : « Forma accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale... : subjectum enim ejus est ens in actu... Actualitas per prius invenitur in subjecto formæ accidentalis quam in forma accidentali : unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti... ». Raison : « primum est causa in quolibet genere ».

Or cela posé, subitement, sans que le motif de ce changement soit fourni, l'ampleur de l'argumentation se rétrécit, ses lignes s'infléchissent dans le sens d'une conclusion particulière. Il ne s'agit plus de l'accident comme tel, de tout accident, mais exclusivement de l'accident propre : « Et hoc dico de proprio et per se accidente ».

Cajetan (*in h. loc.*) a bien vu qu'à ce point le raisonnement semble perdre sa cohérence et sa continuité. Et pour résoudre la difficulté, il suppose qu'il y a dans le texte un sous-entendu, « subintelligebatur », une restriction non-exprimée, mais qui, pense-t-il, va de soi. A son avis, on ne doit pas prendre la maxime « primum in quolibet genere... » au sens absolu, mais sous-entendre « in his quae habent per se ordinem, non autem per accidens ordinatis ». Or l'accident extrinsèque n'a, avec la substance, qu'un rapport accidentel.

Cette interprétation ne nous satisfait pas complètement. Elle transforme en effet la *physionomie littéraire* du passage, *l'allure du développement*. Mal gré qu'on en ait, la remarque : « Et hoc dico... » aura toujours un air de glose, de reprise : c'est un correctif apposé à la conclusion générale qui semblait s'annoncer.

De plus l'exégèse en question restreint indûment le caractère universel des premières assertions, qui paraît indiscutable. Leur teneur coïncide de façon précise avec celle de maint passage où saint Thomas exprime sa doctrine générale sur l'accident et la substance (1) : elles disent la même chose, et rien de moins.

Il ne paraît pas non plus tout à fait exact de dire que l'accident extrinsèque n'a, à l'égard de la substance, qu'un ordre *per accidens*. Nous sommes ici dans l'ordre de l'*esse* (« genus » analogicum). Or, dans cet ordre, la substance est absolument première, et tout accident, même venu du dehors, en est, par nature et par essence, dépendant (2). Entre leurs actualités respectives règne partout cet ordre de l'*esse secundum* à l'*esse primum*. Et ceci encore, saint

(1) Voir par exemple les textes que nous citons ch. I, p. 54.

(2) Cajetan le répète après saint Thomas : *Commentaire du de Esse et Essentia*, ch. 7, sur le § *Sed quia illud*.

Thomas le redit en cent endroits divers. En conséquence, aucune restriction allant de soi ne peut être apportée à ces énoncés.

Enfin, leur caractère général trouve une confirmation dans celui des énoncés concernant la finalité de l'accident. *Secundo autem*... Là, en effet, nous rencontrons des principes universels, applicables à tous les accidents quels qu'ils soient. « Cum minus principale sit propter principalius..., forma accidentalis est propter completionem subjecti ». Manifestement la portée de l'affirmation ne saurait être restreindre au domaine de l'accident propre : tout accident est un achèvement, un perfectionnement du sujet. Il est donc vraisemblable que les premiers arguments (ceux qui concernent l'actuation) offrent le même caractère d'universalité.

Nous proposons donc de comprendre comme suit le texte litigieux. Tout le début (où figurent les phrases citées ici page préc.) jusqu'à sa conclusion : « Unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti : ita quod subjectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis, in quantum est in actu, est ejus productivum » — a un sens général évident.

Mais il s'agit, dans l'article, de résoudre une question particulière, relative aux accidents propres : les puissances de l'âme ; l'auteur doit expliquer le mode spécial de causation qui est le leur. C'est pourquoi il introduit distinctions et nuances dans la conclusion, qui ne s'applique pas de la même façon à tous les accidents. Le sujet n'est pleinement « productif » que de ses accidents propres ; à l'égard des autres, il est seulement « susceptif ». Mais il ne faut pas restreindre le sens de ce dernier mot à celui de *puissance purement passive*. Il s'agit en effet d'une « susception » qui confère l'existence à l'accident et sans laquelle, il ne peut être : « accidens, *secundum suum esse*, dependet a subjecto, sicut a causa sustentante ipsum » (1). C'est là une loi générale, rappelée d'ailleurs explicitement au début de l'article, et à laquelle n'échappe aucun accident.

Il y a plus. Les sujets coopèrent toujours positivement, par leurs propres déterminations préexistantes, à celle que leur apporte une cause extérieure. Par exemple, il faut qu'une substance soit déjà malléable pour être pétrie (2) ; que le bois soit déjà débité en planches, et l'argile moulée en briques, pour recevoir la forme de maison (3). Ici, ce n'est plus seulement l'*esse* de l'accident extérieur, mais encore, pour une part, sa spécification, qui provient des caractères préalables de la substance où il se réalise.

Enfin, à l'égard des accidents propres, la substance exerce une causalité *totale* : leur spécification comme leur *esse* procède entièrement d'elle (4). C'est le cas de l'âme à l'égard de ses facultés : leur spécification comme leur *esse* résultent de « l'acte » qu'elle possède à ces deux points de vue. Telle est la conclusion particulière que l'article tire des principes généraux énoncés à son début. Et, comme on le voit, elle n'altère pas leur caractère d'universalité.

(1) *Quod lib.* III, 1, 1, 1m.
(2) ARISTOTE, *Met.* Θ, 1, 1046 a, 25 ; saint THOMAS, *Met.* IX, l. 1.
(3) Saint THOMAS, *ibid.* l. 6. Cf. ARISTOTE, 7, 1049 a, 17.
(4) Il s'agit bien entendu du genre de causalité ou de quasi-causalité dont elle est capable, sous l'influence et sans préjudice de l'action qui l'amène elle-même à l'être.

NOTE D

(Afférente à la page 84 du chapitre II)

Atomistes anciens et modernes

« La physique moderne, dit M. Thibaut, s'est rangée à l'opinion de Démocrite, c'est-à-dire postule l'existence des atomes ». *Op. cit.*, p. 19. — D'autres contestent cette identité. Voici ce qui se lit dans un estimable traité de physique : « Ce serait une erreur de supposer qu'il y ait quelque relation entre la théorie moléculaire moderne et les vues de Démocrite ou de Lucrèce ». Pourquoi ? parce que la première se fonde sur « des faits qui étaient tous ignorés de Démocrite comme d'Aristote ». (*Précis de physique d'après les théories modernes* par A. Boutaric, professeur à la faculté des sciences de Dijon, p. 4 et 5). Mais ces faits nouveaux ne modifient aucunement les données du problème philosophique. Il s'agit toujours de savoir si les substances sont éphémères ou éternelles, si elles naissent et meurent pour faire place à d'autres, si elles s'engendrent mutuellement : bref si les changements que nous croyons apercevoir en elles sont autre chose que des changements locaux. Et il n'y a toujours que deux réponses possibles : ou bien les substances changent, ou bien elles demeurent inchangées ; ou bien il se produit des mutations substantielles, ou bien seulement des assemblages divers d'éléments immuables.

M. Brunschvicg (*L'expérience humaine et la causalité physique*) s'inscrit également en faux contre l'assimilation de l'atomisme moderne à l'ancien, parce que, dit-il, l'atome ancien est « simple, indivisible », tandis que l'atome moderne est complexe (p. 385). — Mais d'abord, si l'atome ancien, celui de Leucippe et de Démocrite, est bien « indivisible », il n'est pas « simple » (1) : c'est un corps étendu, plein, un solide figuré et pesant, qui a même une température (Aristote : *de Gener.* I, 8, 326 a. 1, sq ; *Met.* A, 4, 985 b. 5. sq.) ; son indivisibilité est d'ordre physique et non mathématique, comme serait celle d'un point. La thèse peut être illogique, mais historiquement c'est ainsi qu'elle se présente. De plus que l'on appelle atome un composé de particules (comme le font les modernes) ou une particule homogène (comme faisaient les anciens), il n'y a là qu'une affaire de mots qui ne change rien à la question essentielle : celle-ci porte sur les derniers éléments de la réalité physique, à propos desquels — nous avons entendu M. de Broglie nous le dire — on rencontrera toujours les mêmes difficultés : en particulier celles qui concernent la permanence ou la variabilité intrinsèque des entités auxquelles on aboutit. — Mais justement M. Brunschvicg ne veut pas qu'on aboutisse, et qu'il y ait des éléments derniers sur lesquels l'esprit puisse se fixer. Il repousse ce qu'il appelle « l'axiome paresseux d'Aristote : *il faut s'arrêter quelque part* ». (p. 392). Ce qui le charme dans les conceptions atomistiques modernes, c'est qu'elles sont toujours provisoires, à l'inverse des systèmes anciens qui prétendaient révéler l'ultime fond de la réalité. Actuellement on décompose l'atome en sous-atomes et ceux-ci en particules encore plus primitives, et l'on peut continuer ainsi, indéfiniment. M. Brunschvicg voit là une belle illustration de sa philosophie personnelle : pas de substances, un « dynamisme pur » (p. 385) ; pas d'explications définitives, pas de réalités consistantes auxquelles l'esprit s'attache : celui-ci est « activité pure » (p. 391 cf. 392). — Il est clair que ces spéculations n'ont pas d'intérêt pour le sujet précis hue nous traitons ici. (Qu'il y ait des substances,

(1) Même inexactitude chez M. de Broglie, *Matière et lumière*, p. 240.

nous l'avons démontré dans notre chapitre I ; que l'esprit ne soit pas « activité pure », mais suppose des objets auxquels il se prend et sur lesquels il peut obtenir quelques renseignements certains et définitifs, c'est ce qu'explique notre *Critique de la connaissance*. Voir en particulier p. 16, 17).

La véritable différence entre atomistes anciens et modernes ne porte pas précisément sur la conception de l'atome : elle provient de ce que les modernes mélangent une autre conception à celle-là, et de la difficulté qu'ils éprouvent à concilier la première avec la seconde. Dans la « *mécanique ondulatoire* », il est question et d'*atomes et d'ondes* : les deux représentations paraissant également nécessaires. La lumière, prise comme le type de tous les phénomènes naturels, se présente à la fois comme une onde continue, qui se propage par dégradation ininterrompues — et comme une émission de corpuscules (1), de « grains d'énergie », qui a lieu seulement de façon intermittente, par bonds et sauts brusques, lorsqu'un certain « quantum » est atteint (2). Là-dessus « deux théories contradictoires » (de Broglie *op. cit.*, p. 184), et qui se fondent également sur l'expérience, s'affrontent. Comment les accorder ? Est-ce le corpuscule qui est « un paquet d'ondes », ou bien l'onde qui est « un nuage de corpuscules » ? Selon M. de Broglie, ni l'une ni l'autre des deux conceptions n'est satisfaisante. La première détruit l'individualité de l'atome. La seconde ne rend pas compte de l'incertitude qui plane sur la position exacte des corpuscules, groupés et «pilotés» par l'onde. Alors il faut renoncer à se représenter, de façon exacte et cohérente, ce qui se passe à l'intérieur de la matière. On continuera de parler des ondes et des corpuscules, mais *non plus comme de réalités physiques*, existant telles quelles dans la Nature. « Au lieu de parler du mouvement et de la trajectoire des corpuscules, on parle du mouvement et de la trajectoire des « éléments de probabilité », et l'on évite ainsi les difficultés » (p. 205). « L'onde ne représente pas du tout un phénomène physique s'accomplissant dans une région de l'espace ; elle est bien plutôt une simple représentation symbolique de ce que nous savons sur le corpuscule » (p. 206). « Les corpuscules existent... Néanmoins on ne peut plus s'en faire l'image claire et classique qui consiste à les regarder comme de très petits objets ayant une position dans l'espace, une vitesse et une trajectoire... L'onde n'est plus qu'une représentation purement symbolique et analytique de certaines probabilités et ne constitue plus du tout un phénomène physique au sens ancien du mot » (p. 208). « Ces ondes de probabilité qui sont de pures abstractions et qui néanmoins se propagent dans l'espace comme des ondes élastiques, ces corpuscules dont l'existence est intermittente et dont la localisation précise et la définition exacte sont impossibles, tout cela est bien un peu paradoxal » (p. 253).

Evidemment ces symboles paradoxaux ne sauraient trouver place dans la philosophie de la Nature, qui se préoccupe uniquement des réalités physiques existant en fait dans l'univers. Le savant cherche sans l'avoir encore trouvée, la formule *scientifique* unique qui embrassera dans l'harmonie les deux aspects opposés des phénomènes naturels, et permettra de prévoir ceux-ci et de calculer avec précision leur évolution, leurs variations, la position exacte de leurs composants, etc. Nous n'avons pas à le suivre dans cette recherche qui dépasserait, et de beaucoup, notre compétence, comme l'objet du présent travail. Nous nous plaçons sur un plan différent et plus profond. Nous recherchons quels sont les constitutifs essentiels de *toute* réalité physique, y compris l'onde

(1) Pour Aristote et saint Thomas, elle n'est ni l'un ni l'autre, parce qu'à l'inverse des modernes, ils ne la considèrent pas comme un phénomène premier, indépendant, *sui juris*, mais comme l'accident, le mode d'être d'une substance. Voir notre opuscule *Questions de cosmologie et de physique*, ch. II.

(2) « L'énergie varie de façon discontinue et les unités de cette variation sont appelées des *quanta* ». H. POINCARÉ, *Revue scientifique*, février 1912.

et le corpuscule, s'ils existent. Et nous croyons discerner là deux principes également indispensables. Le corpuscules et l'onde *eux-mêmes* ne peuvent être conçus que comme comprenant à la fois un élément étendu commun, et une spécification particulière : soit une matière et une forme (1).

(1) Cette note était déjà rédigée lorsque, tout récemment, dans un ouvrage accessible aux non-spécialistes, M. de Broglie nous a fait connaître qu'il abandonnait l'opinion « paradoxale » précitée, pour revenir à une conception plus objectiviste, plus logique et plus « classique » des faits, qui était d'ailleurs son opinion première. (*Nouvelles perspectives en microphysique*, Albin Michel, p. 115 à 164). En effet, osciller entre deux explications alternantes (onde et corpuscule), dites « complémentaires », mais incohérentes et au fond contradictoires est une gymnastique finalement impossible pour l'esprit. — Il reste que la conception aujourd'hui abandonnée par le grand physicien, a été longtemps la sienne et est encore celle de nombreux savants. A ce titre, elle devait être mentionnée ici.

Autre chose. M. de Broglie, de son point de vue, de physicien et de mathématicien, croit apercevoir un conlit plusieurs fois séculaire entre « les conceptions antagonistes du continu et du discontinu » (p. 240), l'un et l'autre pris à l'état « pur », élevés à l'absolu, comme deux régimes totalitaires adverses, incapables de se faire aucune concession. Ainsi envosagé, le conflit est, en effet, insoluble. Mais, à notre avis, il est fictif. La discontinuité pure n'est pas vraiment pensable, elle implique contradiction : toute discontinuité matérielle, physique, suppose des continus distincts. On ne saurait se représenter les atomes comme points séparés dans l'espace, sans leur attribuer par le fait même une certaine étendue infinitésimale. La continuité universelle n'est pas en soi contradictoire : on peut se représenter un monde dont elle serait la loi générale (Bergson l'a tenté, non d'ailleurs sans quelques incohérences). Mais l'expérience nous apprend qu'elle n'est pas réalisée dans la Nature, où il y a des êtres distincts, plusieurs substances.

NOTE D'

A la diversité des substances cosmiques et, conséquemment, aux mutations substantielles s'oppose une théorie récente soutenue par le R. P. Büchel, professeur de philosophie au scolasticat de Pullach près Munich (1). Théorie ingénieuse, hardie, où l'analyse et l'interprétation des expériences de la microphysique tiennent presque toute la place, mais qui néanmoins retient quelques idées courantes en scolastique : différence de la substance et de l'accident, de la matière et de la forme — sauf à les interpréter d'une façon toute nouvelle.

Voici le résumé de cette théorie. L'univers matériel est fait d'une substance unique, au sein de laquelle se forment des « granulations », des « membrures », des « condensations », des « nœuds » (Kôrnung, Aufgliederung, Verdichtungen, Knotenpunkten) (2), qui prennent l'aspect d'être distincts, mais ne sont, au vrai, que des *accidents* de l'unique substance (3). Les gros phénomènes macroscopiques, accessibles à l'expérience vulgaire, d'où le thomisme et la scolastique en général tirent leurs arguments, et même, plus profondément, les molécules et les atomes de la chimie classique, se résolvent finalement en éléments nucléaires, seule réalité. Ces éléments (Protons, Nucléons, Electrons, Neutrons, Quanta de lumière, etc.) que l'on voit naître et périr, se transformer spontanément, s'engendrer ou s'absorber les uns les autres, ne donnent pourtant lieu à aucune mutation substantielle au sens classique ; ils demeurent toujours inchangés, identiques, qu'ils se présentent à l'état libre ou en composition avec d'autres (4). Les changements qu'ils subissent ne sont que des unions ou des divisions, des déplacements, le passage d'une situation à une autre : ce à quoi l'auteur donne le nom de *mutatio substantialis late dicta* (5). La physique moderne tend même à ne voir entre eux aucune différence d'espèce : ontologiquement le fond de la Nature est probablement uniforme (6).

En tout cas, ces éléments ne sont pas, plus que les atomes, de vraies substances, en possession d'existences individuelles, séparées de toutes les autres. Ce sont des existences ouvertes, aux frontières mobiles et entre lesquelles, comme avec les champs de force, s'institue un courant d'échanges ininterrompus. Il y a des « ponts », des « attaches » (Brücke, Klammer) entre tous les phénomènes du monde matériel et ainsi s'opère une rupture ou du moins un desserrement (Auflockerung) des prétendues individualités (7). Nous aboutissons ainsi à la Substance unique.



Discuter au point de vue scientifique l'interprétation donnée par le R. P. Büchel aux phénomènes microphysiques n'est pas de notre objet présent ni

(1) Wolfgang Büchel, s.j. : *Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins*, dans la revue allemande *Scholastik*, 1956, p. 1 à 31. Courte communication du même au Congrès thomiste international de 1955, parue dans *Sapientia Aquinatis*, 1956, p. 33. *Uber die Ableitung des Hylemorphimus aus den Ergebnissen der modernen Physik.*
(2) *Scholastik* n° cit., p. 12, 28, 29.
(3) *Ibid.*
(4) Résumé par le R. P. Guérard des Lauriers O.P. *Sapientia Aquinatis* II p. 17 à 19.
(5) *Scholastik*, p. 18, 27, 28. Communication au congrès, p. 35, 36.
(6) *Ibid.*
(7) *Scholastik*, p. 26. Cf. p. 2 et 3.

de notre compétence. Nous remarquerons seulement que cette interprétation ne bénéficie pas de l'assentiment général des spécialistes. Par exemple, le R. P. parle encore de « l'onde de probabilité » (1) et conserve la position « paradoxale » désormais abandonnée par L. de Broglie.

Ce qui nous concerne, ce sont les implications philosophiques de la théorie proposée. Le principal argument employé pour dissoudre l'individualité des éléments infraatomiques et les fondre dans la substance unique, est qu'on ne peut les concevoir comme doués des mêmes propriétés que les corps du macrocosme : étendue, durée, position dans l'espace, énergie, mouvement, température, etc. (2). Impossible, par exemple, de localiser l'élément ici où là : il possède « une sorte d'ubiquité, d'omniprésence (Allgegenwart) », c'est-à-dire qu'il est partout et nulle part.

Or cela est rationnellement inconcevable. Si les éléments en question sont des réalités *physiques*, *matérielles*, *des corps*, ils doivent avoir une grandeur, des dimensions, une étendue, une position spatiale et une durée successive : ce ne sont pas des points mathématiques. S'ils existent véritablement, ils doivent être strictement individués, car l'universel, l'indéterminé n'ont pas de place dans le réel. A moins de concevoir leur existence et leurs rapports ou combinaisons comme de pures expressions algébriques (3), il faut leur attribuer tout ce qu'implique la nature corporelle ; et non seulement les propriétés énumérées, mais toutes les espèces de qualités communes à tous les corps de la Nature (si toutefois l'on veut éviter le subjectivisme qui ne voit en celles-ci que des « faits de conscience »).

Tout cela est certain et doit être tenu pour tel, sous peine de verser dans des propos discordants (corps naturels, dans leur état naturel, et cependant dépourvus de toutes les propriétés qui caractérisent les corps, tels que nous pouvons les connaître et en former l'idée) (4). Tout cela est certain, même si l'observation actuelle n'arrive pas à le saisir. Ne confondons pas réalité et observabilité.

Et puis, il faut expliquer le macrocosme, et non seulement le microscome. On ne peut légitimement réduire toute la réalité à ce dernier. Or, s'il n'y a, dans les éléments dont sont faits les corps que nous percevons, ni étendue, ni qualité d'aucune sorte, comment se fait-il que leur composition fasse apparaître ces données ? D'après la théorie, les caractères du microcosme ne sont pas seulement *différents* de ceux du macrocosme, ils s'y opposent contradictoirement, ils en sont la *négation* pure et simple (par exemple : étendu, non étendu). Comment dès lors les seconds pourraient-ils naître des premiers ?

Un autre argument est allégué pour dissoudre les individualités substantielles distinctes et les reverser dans la substance universelle. Les « granulations », les « condensations » qui affectent celle-ci et que l'expérience vulgaire prend pour des substances distinctes, ne sont au vrai, que de simples accidents.

(1) *Scholastik*, p. 17.
(2) *Ibid.*, p. 15, 17, 19.
(3) Comme le fait par exemple M. Bachelard, dont la position est décrite et critiquée dans nos *Prolégomènes*, p. 76, 77. — Un membre du même congrès où le P. Büchel a exposé son système a parfaitement exprimé les mêmes critiques que nous. A propos de « l'équation d'Einstein », il écrit : « Ce n'est qu'une formule et une formule ne contient que des nombres, n'a donc, par elle-même, aucun caractère concret, est essentiellement vide de tout support physique. Une formule peut unir des symboles mathématiques, relatifs à diverses grandeurs, si des règles d'homogénéité mathématique ne s'y opposent pas : elle n'exprime aucune réalité» physique. Pierre Vernot, agrégé de l'Université, Inspecteur général de l'air (*Sapientia Aquinatis* II, p. 223-224).
(4) On leur attribue un certain mouvement local, mais étant inétendus, ils ne peuvent occuper aucune place ni en changer. Pour la même raison, ils ne peuvent être distants ni même distincts les uns des autres. C'est ce que fait remarquer M. L. de Broglie dans le texte que nous citons ch. II, p. 67, 68, note.

L'auteur rejette donc une hypothèse qu'il caractérise ainsi : l'Univers matériel serait fait d'une pluralité de substances, rigoureusement distinctes, murées dans leurs individualités respectives, rebelles à tout envahissement, et ne pouvant agir les unes sur les autres que par une action tout extérieure, dite « transiente ». Ainsi l'agent ne produirait chez le patient qu'*un accident de surface* qui serait comme *posé sur* le patient, en simple contact avec lui, à la façon d'une entité étrangère. Avec pleine raison, l'auteur rejette une telle conception, et c'est pourquoi il se porte à l'extrême opposé. Selon lui, le résultat de l'action serait une modification profonde du patient, qui l'atteindrait jusque dans son intérieur, pénétrerait sa substance même et la transformerait.

Cela entendu, il s'ensuit un « desserrement », de l'individualité du patient qui n'est plus fermée sur elle-même, mais ouverte, plastique, accueillante à l'invasion étrangère. D'autre part, celle de l'agent subit un sort analogue car, par le fait même qu'il agit, qu'il passe de l'inertie à l'action, il se transforme lui-même : d'où « desserrement » de son individualité, parallèle à celui que subit le patient. La conclusion est qu'il n'y a pas dans le monde matériel, de substances séparées, exerçant extérieurement les unes sur les autres une action « transiente », mais une coopération, une réciprocité d'action *Wechselwirkung*, une compénétration mutuelle des prétendues substances qui en abolit les frontières : le tout s'accomplissant dans le vaste sein de la substance unique, support universel, présent partout (1).

Ce raisonnement ne nous paraît pas rigoureux. L'accident produit dans une substance par un agent étranger n'est pas simplement posé à la surface de l'être, comme une entité étrangère. Mais d'autre part, il ne le transforme pas *substantiellement*. Sous l'influence extérieure, la substance demeure intacte, inchangée : tant que l'être existe, elle demeure telle quelle. Si on la suppose altérée, transformée, il s'agit d'un autre être, d'une nouvelle substance, et l'on est hors de l'hypothèse. Entre les deux membres du dilemme établi par l'auteur, s'interpose un tiers parti : celui que nous prenons au cours de cet ouvrage (2). Dans la substance parfaitement actuée et complète en son être propre, existent des *virtualités*, des *aptitudes*, des *puissances* à l'égard d'actuations ultérieures : éléments *potentiels*, *résultant* par une conséquence naturelle de ce qu'est déjà la substance, et *qui ne sont pas rien*, qui sont beaucoup plus qu'une pure passivité, et même qu'une simple « non-répugnance », mais quelque chose de déterminé qui exclut certaines actuations et permet certaines autres. Ce sont les notions, fondamentales en philosophie aristotélicienne et thomiste, d'acte et de puissance qui interviennent ici et résolvent la difficulté (3).

Enfin le système proposé ne laisse pas de prêter le flanc au reproche de manque d'unité. Car ce qui est affirmé pour le monde inorganique ne se vérifie plus dans celui de vivants. L'auteur admet en effet que ceux-ci détachent une part du fonds de la substance commune et se l'approprient pour en former d'autres substances, particulières, individuelles, distinctes les unes des autres

(1) *Scholastik*, p. 2 sq.
(2) Ch. I, section IV, p. 59, 60 et Appendice IV, p. 185.
(3) Dans sa description de l'action, l'auteur n'envisage que l'accident extrinsèque, dû à une influence étrangère. Ce que nous avons dit s'applique également à l'accident intrinsèque, tel que la quantité, qui résulte des seuls principes de la substance.

Quant à la modification de l'agent par le seul fait qu'il agit, outre qu'elle n'est pas essentielle à l'action, comme telle, elle ne conduit pas, là où elle a lieu, à cette fusion dans un autre être, dont on parle. Elle en est justement le contraire: immanente.

Quant à l'action réciproque, admise bien sûr par Aristote, et qui n'est pas *une* action, mais la rencontre de *deux* actions distinctes, elle ne pose aucun problème spécial et son cas est à résoudre par les principes généraux de la causalité.

comme du fonds commun (1). Or les ingrédients de la substance vivante sont les mêmes que ceux des corps bruts : azote, carbone, hydrogène, oxygène, etc., et donc aussi, en dernière analyse, les particules dont ces atomes sont composés. Une forme supérieure se les assujettit, les organise et les plie à ses propres fins. Il est donc possible que ces éléments premiers perdent leur individualité par le fait de leur entrée dans une unité nouvelle, irréductible à la somme de ses composants. Ce dynamisme organisateur est-il tout à fait absent du monde des corps bruts ? N'y a-t-il pas, là aussi, de ces formes dominatrices qui imposent aux éléments qu'elles assimilent une spécificité à laquelle ils sont par eux-mêmes indifférents, et que, laissés à leurs propres forces, ils n'affecteront jamais ? Sans doute les unités ainsi construites sont-elles moins serrées et moins complexes que celles des corps vivants. Mais ce sont encore des unités véritables. Les cristaux d'une espèce donnée sont toujours construits sur le même plan et se régénèrent en conformité avec lui.

Telles sont les remarques principales que nous semble appeler, du point de vue philosophique, la théorie élaborée par le R. P. Büchel : synthèse puissante assurément, effort original et habile de conciliation entre les vues de la microphysique et celles de la scolastique (qui d'ailleurs n'est évidemment pas et ne prétend pas être conforme à la philosophie thomiste de la Nature).

(1) *Scholastik*, p. 4, 5.

NOTE E

(Afférente à la page 103 du Ch. II)

Sur le Vinculum substantiale

Après avoir taillé il faut coudre. La recherche d'un *vinculum substantiale* — superposé à la matière et la forme, et destiné à les unir — devient une nécessité pour les scolastiques qui, délaissant la tradition thomiste, assignèrent aux deux éléments du composé physique des existences distinctes. Dans une étude très érudite sur *Le Vinculum substantiale chez Leibniz. Ses origines historiques* (Paris, Vrin, 1938), M. A. Bœhm, maître de conférences à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg, résume ainsi « le principal argument » allégué par ces scolastiques pour établir la réalité du *vinculum* : « Matière et forme peuvent exister simultanément sans être physiquement unies... Donc l'union de la matière à la forme est quelque chose de distinct de l'une et de l'autre, si toutefois la séparabilité réelle est l'indice d'une distinction réelle » (p. 43). — Il est instructif de constater à quelles subtilités — divisions et multiplications d'entités — aboutissent les scolastiques en question, pour être entrés dans cette voie. Ils se demandent, par exemple, si un seul mode d'union suffit, s'il ne faut pas en admettre deux, l'un issu de la forme et l'autre de la matière (p. 51 sq.) (1), etc.

M. Bœhm démontre que l'idée du *Vinculum substantiale* a été prise par Leibniz, comme celui-ci l'avoue d'ailleurs (p. 3, 33, 117), à la scolastique de son époque. M. Maurice Blondel, qui a écrit un opuscule sur le même sujet (*Une énigme historique. Le « Vinculum substantiale » d'après Leibniz, et l'ébauche d'un réalisme supérieur.* Paris, Beauchesne, 1930) semble avoir ignoré ces origines historiques du *vinculum*, à propos duquel il développe surtout ses idées personnelles. Ni l'idée ni l'expression n'ont été inventées par Leibniz. Le « terme » n'était pas « inédit » (Blondel, p. 27) : il est déjà dans Suarez (*Disp. Met.* XL, sect. 5, n° 28), employé pour signifier l'unité des parties « entitatives » de la substance matérielle. La chose aussi se trouve chez le *Doctor eximius*, avec le « mode substantiel d'union » institué pour expliquer l'unité de la substance composée de matière et de forme. (Ex. : *Disp. Met* XV sect. 6, n° 9 et 10 ; XIII, sect. 7, n° 6 ; sect. 9, n° 11, etc.). Les successeurs de Suarez se livrèrent à d'infinies discussions sur ce problème, qui était un thème usuel dans les écoles scolastiques des 17e et 18e siècles (Bœhm, Deuxième partie, p. 33 sq.). L'adoption de cette idée ne fut pas non plus pour Leibniz « l'ébauche d'un réalisme supérieur » : elle se concilia chez lui avec un idéalisme sans repentance (Bœhm, p. 96 sq., 117, etc.), comme elle s'était conciliée avec le réalisme des scolastiques : elle peut en effet se traduire dans les deux langages.

(1) Suarez, qui rejette cette dernière opinion, juge cependant nécessaire de la discuter ; et il ne tient l'opinion opposée que comme probable. (*Disp. Met.*, XIII, sect. 9, n° 11 à 13).

NOTE F

Sur le genre de certitude qui s'attache à la preuve métaphysique de l'individuation par la matière

(Pour Ch. II, p. 165)

Certains esprits sont rebelles à cette preuve, et sans connaître positivement aucun mode de distinction différent des deux énumérés, ils se demandent s'il ne pourrait pas y en avoir un, inconnu et inconnaissable pour nous, mais contenu dans la puissance divine.

A la vérité, qu'un être ne puisse se distinguer des autres que de deux façons — par ses caractères spécifiques ou par sa matière — cela n'est pas immédiatement évident, par la seule inspection des notions en présence, dès qu'on en a compris le sens. Il faut réfléchir pour apercevoir cette impossibilité, parcequ'elle n'est pas contenue dans les notions susdites, ne fait point partie des essences considérées, mais en résulte seulement comme une conséquence nécessaire (1).

La certitude ici est en somme du même genre que celle des propriétés d'une figure géométrique. Elles n'apparaissent pas du premier coup, mais peu à peu la méditation fait découvrir des exigences et des exclusions qui tiennent aux essences et jaillissent, pour ainsi dire, de leur sein. Et quand on les a aperçues, on n'a pas l'idée de se demander s'il ne pourrait point en être autrement, — si par exemple, grâce à quelque procédé impénétrable à notre esprit, des triangles, dans notre univers à 3 dimensions, pourraient être construits, dont les angles additionnés ne fussent pas égaux à deux droits. Cet appel au mystère, cette invocation à l'X serait parfaitement déraisonnable. Il en va de même dans la théorie que nous examinons. L'impossibilité d'une autre sorte de distinction que les deux indiquées apparaît à la réflexion.

En effet, il est contradictoire qu'une même perfection, une même espèce ou qualité d'être se fasse différente d'elle-même par ses propres moyens, par ce qu'elle porte en soi. Il faut, pour la différencier, autre chose qu'elle, un principe, une cause — non seulement efficiente, mais constitutive — étrangère. Si elle est diverse ici et là, c'est qu'il y a, ici et là, indépendamment d'elle, des sujets divers pour la recevoir. Si deux êtres ne se distinguent point par l'espèce de leur perfection ou de leurs qualités, ils ne peuvent se distinguer que par des participations diverses à cette unique perfection ou qualité : cela est évident. S'il y a perfection unique et diversité numérique, c'est que cette perfection repose en des êtres numériquement divers. Il faut donc ici, comme cause de la distinction des êtres, *un principe à la fois réceptif et diviseur. La matière n'est pas autre chose* : son essence consiste exclusivement à recevoir la perfection, « l'acte », et à le recevoir par parties susceptibles d'être séparées. Elle est une simple réceptivité, une puissance passive, qui n'ajoute rien de son chef à ce qu'elle reçoit, mais qui au contraire est incapable de le recevoir de façon simple et totale d'un seul coup. On n'a pas de difficulté à comprendre ceci tant qu'on se tient dans la région des pures essences métaphysiques. La difficulté vient de ce qu'on s'arrête inconsciemment à des représentations sensibles ; on se figure la matière pure comme un être complet, particulier, doué de déterminations propres et d'une existence indépendante. Alors il est clair que l'on peut penser qu'un sujet différent et autrement constitué que cet être spécial, pourrait peut-être soutenir la forme et l'individuer. Mais imaginer une *pure réceptivité* dont les caractères fussent différents de ceux de la matière, cela est impossible.

(1) Voir notre *Critique de la Connaissance*, p. 191.

NOTE G

Le changement d'opinion de saint Thomas sur les « dimensiones interminatae »

(Pour la p. 171 du Ch. II)

Le R P. Roland-Gosselin, en examinant très minutieusement tous les textes de saint Thomas relatifs à l'individuation par la matière, a constaté que la mention des *dimensiones interminatae* ne s'y rencontre plus à partir d'une certaine époque : celle du *Contra Gentiles* (1258-1260. Mandonnet-Destrez). Il conclut de là que saint Thomas en a dès lors abandonné l'idée (1).

Cette conclusion ne nous semble que partiellement juste : elle est, à notre sens, trop large. Il y a eu en effet, certainement, variation chez saint Thomas à propos des dimensions en questions, mais non pas précisément sur le point indiqué par le P. Roland-Gosselin. La variation porte, non sur l'antériorité, « *prius natura* » de ces dimensions par rapport à la quantité-accident, mais sur leur *antériorité temporelle à l'égard de la forme substantielle.* Montrons-le.

D'abord, saint Thomas n'a jamais réfuté la raison excellente qu'il donne dans le traité *In Boetium de Trinitate,* pour admettre les *dimensiones interminatae* : puisque l'individuation s'opère par la réception de la forme dans une matière distincte en ses dimensions, et que, d'autre part, les dimensions déterminées varient chez un même individu, il faut donc que la matière individuante possède une autre sorte de dimensions.

De plus si l'*expression* « dimensiones interminatae » ne se rencontre plus dans le *Contra Gentiles* et les écrits postérieurs, *la chose* y est.

Lorsque, par exemple, saint Thomas y traite du dogme de la résurrection des corps, il établit toujours une distinction entre la matière individuante avec ses dimensions propres et la quantité-accident avec les siennes. A la mort, dit-il, par le fait de la dissolution du corps, la seconde disparaît pour ne jamais revenir : d'autres dimensions, plus ou moins semblables, lui succéderont dans le corps ressuscité. Mais la matière qui a servi à constituer la substance humaine et à l'individuer, bien qu'elle passe sous d'autres formes, reste identique à elle-même, *eadem numero.* Devenue indiscernable à notre expérience, elle n'échappe point au regard et à la puissance de Dieu, qui la reprendra un jour pour en faire derechef le sujet d'une âme demeurée, elle aussi, numériquement identique. — Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'opinion théologique exprimée de la sorte : elle peut être discutable et de bons thomistes l'ont rejetée (2). Mais la pensée philosophique qu'elle suppose nous intéresse, et est fort claire : c'est proprement la doctrine des *dimensiones interminatae.* Voici les textes.

Dans le *Contra Gentiles*, il est dit : post mortem « materia etiam manet quæ tali formae [scilicet animae] fuit subjecta, *sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia... Eamdem materiam numero...* [Sed]

(1) *Le « de Ente et Essentia » de saint Thomas*, p. 109 sq.

(2) Billot, *Questiones de Novissimis*, Th. XIII, 2, p. 173. — Capreolus, qui pensait déjà, comme le P. Roland-Gosselin, que saint Thomas avait abandonné en bloc la théorie des *dimensiones interminatae*, la rejette *comme explication de la résurrection* : « Ideo aliter dicendum est ». *Defensiones theol. in IV Sent.* dist. 44. q. 1, a. 3 in fine. Ce point est en effet secondaire dans la théologie du grand Docteur.

forma accidentalis, secundum quam dicitue corpus esse in genere quantitatis... [habens] tres dimensiones, ...*in nihilum cedit* corpore humano corrupto » (1). — Même affirmations dans le *Compendium theologiae*, qui date des toutes dernières années de saint Thomas (1271-1273. Mandonnet-Destrez) : « Materia hujus humani corporis, quamcumque formam post mortem hominis accipiat, ...eadem numero *manet*, in quantum intelligitur *sub iisdem dimensionibus existens* secundum quas *haec* materia dici potest et *est individuationis principium*... Si vero corporeitatis nomine, forma quaedam intelligatur a qua denominatur corpus, quod ponitur in genere quantitatis, sic est *quaedam forma accidentalis*, cum nihil aliud significet quam trinam dimensionem. Unde licet non eadem numero resurgat, identitas subjecti non impeditur » (2). La distinction entre les deux espèces de dimensions, les unes « terminées » par la quantité-accident, les autres indépendantes de cette « termination », est ici manifeste. Que l'on rapproche ces textes de ceux du *Commentaire sur les Sentences*, la concordance apparaîtra jusque dans le vocabulaire : « materia sub dimensionibus existens, quamcumque formam accoipiat etc. » (3). Seuls le mot « interminatis » manque dans les textes postérieurs (4).

La doctrine pourtant a été modifiée sur un point important, et nous serons ici pleinement d'accord avec le P. Roland-Gosselin. Dans les *Sentences*, saint Thomas se place dans le sillage d'Averroès, et il le confesse rondement. Il croit, avec « le Commentateur », qu'il y a, dans la matière *avant* l'arrivée de la forme substantielle, des dimensions inaltérables (5). Dans la *Somme*, Ia 66, a 4 et 6, dans les Questions *de Anima* 9 c. et 9m., et *de Spiritualibus creaturis*, (3), il fait beaucoup plus que passer cette idée sous silence ; il la rejette expressément : aucune forme substantielle ou accidentelle ne se trouve dans la matière *avant* l'arrivée de la forme spécifique unique, constitutive d'une substance nouvelle. Et ainsi, il est vrai de dire, avec le P. Roland-Gosselin, que saint Thomas « ne perçut pas du premier coup toutes les conséquences de la théorie de l'unité de la forme substantielle et qu'il dut faire effort pour se dégager entièrement du prestige exercé sur son esprit par l'autorité des philosophes arabes » (6).

(1) *C. Gent.* IV, 81, 2um.
(2) *Comp. theol.* c. 154.
(3) *Sent.* IV, dist. 44, q. 1, a. 1. sol. 1, 3m.
(4) Voir aussi *Quodlib.* X, 3, où l'« essentia dimensionis » est distinguée de sa « terminatio ». (Daté par Mandonnet-Destrez de 1264-1268).
(5) *Sent.* IV, dist. 12, q. 1, a. 2. sol. 4. *circa finem* ; — dist. 44, q. 1 a. 1, sol. 1, 3m : « *ante* formam substantialem ».
(6) *Op. cit.*, p. 112.

NOTE H

Les substances d'une même espèce sont-elles nécessairement égales en perfection ?

Aristote écrit : « De même que le nombre ne comporte ni le plus ni le moins, de même aussi la substance quant à sa forme — à moins que ce ne soit une substance unie à la matière : ἀλλ' εἴπερ ἡ μετὰ τῆς ὕλης » (1). Le dernier membre de phrase semble introduire une restriction dans la règle générale : des dispositions plus ou moins favorables de la matière résulterait une inégalité dans les formes elles-mêmes. Ailleurs le Stagirite donne cet exemple : les meilleurs intelligences se trouveraient dans les chairs molles, les intelligences inférieures dans les chairs dures (2). Saint Thomas est encore plus explicite et pousse plus loin l'explication : « Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam ; quod apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Unde etiam cum in hominibus (cas de l'unité d'espèce) quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam melioris virtutis in intelligendo ». Suit l'exemple classique des *molles carne* (3). Toute différence provenant de la forme cause une diversité d'espèce, et c'est pourquoi les formes sans matière, les esprits purs ne peuvent être ni plusieurs ni inégaux dans la même espèce. Mais il n'en va pas de même des formes reçues dans des matières diverses, telles que les âmes humaines (4). Ici donc l'inégalité proviendrait en dernier ressort du principe de l'individuation : la matière. Selon les dispositions antérieures rencontrées dans la matière, proportionnellement à ses résistances ou à sa docilité, la forme se l'asservirait plus ou moins parfaitement et pourrait y déployer ses énergies de façon plus ou moins large : de même, pourrait-on dire, qu'une liquide identique détrempe plus complètement les substances spongieuses que les substances compactes. Et pour prouver ceci, saint Thomas invoque le principe : *quidquid recipitur recipitur ad modum recipientis* (5). Qu'on veuille bien le remarquer : il ne s'agit point en ces passages de l'aide inégale que les facultés supérieures pourraient trouver dans les facultés sensibles, liées intrinsèquement, celles-ci, à la matière, mais bien d'une inégalité portant sur les premières elles-mêmes. Saint Thomas distingue explicitement les deux cas : « uno quidem modo *ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior*... Alio modo, ...ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem » (6). Mais d'autre part, l'inégalité est décrite, non point comme affectant les formes en tant que caractères spécifiques, mais en tant que racines *des facultés* qui découlent de ces caractères.

(1) *Met.* H (VIII), 3, 1044a. 9.
(2) *De Anima* II, 9, 421a. 25.
(3) Ia 85, 7. — Même doctrine dans II *Sent.*, dist. 33, q. 1, 3.
(4) *Sent. loc. cit.*
(5) Ia et *Sent. loc. cit.*
(6) Ia *loc. cit.*

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I

La Nature est faite de substances et d'accidents. Etude de ces deux éléments.

CHAPITRE II

La substance cosmique est composée de matière et de forme.



Imprimé en France par J. de Bussac - Clermont-Ferrand.
Dépôt légal, éditeur n° 3408. - Imprimeur, 663.

Nihil Obstat
Paris, le 1er septembre 1957.
Ph. DURAND-VIEL S.J.
Praep. Prov. Franciae.

Imprimatur
Paris, 3 octobre 1957.
Pierre GIRARD S.S.